

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología)



TESIS DOCTORAL

Estado y globalización: estudio del estado como modelo político aplicable a escala global

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Juan Antonio Fernández Manzano

Directora

Blanca María Rodríguez López

Madrid, 2012

ISBN: 978-84-695-4479-2

© Juan Antonio Fernández Manzano, 2012

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II
(Ética y Sociología)**



**ESTADO Y GLOBALIZACIÓN.
ESTUDIO DEL ESTADO COMO MODELO
POLÍTICO APLICABLE A ESCALA GLOBAL**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Juan Antonio Fernández Manzano

Bajo la dirección de la doctora

BLANCA MARÍA RODRÍGUEZ LÓPEZ

Madrid, 2012

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II
(Ética y Sociología)**

**ESTADO Y GLOBALIZACIÓN.
ESTUDIO DEL ESTADO COMO MODELO
POLÍTICO APLICABLE A ESCALA GLOBAL**

Juan Antonio Fernández Manzano

Dirección:

DRA. D^a. BLANCA MARÍA RODRÍGUEZ LÓPEZ

2012

A Paqui, siempre.

ÍNDICE

| | |
|---|-----------|
| ÍNDICE | 7 |
| AGRADECIMIENTOS | 11 |
| PRÓLOGO | 13 |
| INTRODUCCIÓN | 15 |
| PARTE I: GLOBALIZACIÓN | 19 |
| 1 CONCEPTUALIZACIÓN DEL FENÓMENO Y ANÁLISIS TERMINOLÓGICO | 21 |
| 2 LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN | 23 |
| 2.1 Más allá de lo económico | 26 |
| 3 LA GLOBALIZACIÓN COMO PROCESO HISTÓRICO E IDEOLÓGICO | 29 |
| 4 HITOS Y RASGOS FUNDAMENTALES | 33 |
| 4.1 La primera oleada globalizadora | 33 |
| 4.2 La segunda oleada: la época de las catástrofes | 36 |
| 4.3 La tercera oleada: la época dorada | 40 |
| 4.4 La cuarta oleada: crisis y descomposición | 46 |
| 4.5 La quinta oleada: los albores del siglo XXI | 49 |
| 4.6 Desequilibrios, conflictos y diferentes velocidades | 56 |
| 4.7 Motores y dirección del proceso | 64 |
| 5 CONCLUSIONES | 69 |
| PARTE II: ESTADO | 73 |
| 6 JUSTIFICACIÓN | 75 |
| 6.1 Tensiones entre individuo y sociedad | 75 |
| 6.2 La doble necesidad del control social: conflictos y cooperación | 77 |
| 6.3 Argumentos que avalan la necesidad del Estado | 78 |
| 6.4 Conclusiones | 82 |
| 7 LEGITIMIDAD | 87 |
| 7.1 Justificación de la perspectiva de estudio | 87 |
| 7.2 La legitimidad desde el utilitarismo | 89 |
| 7.3 El neocontractualismo de John Rawls | 112 |

| | | |
|-----------|--|------------|
| 7.4 | La legitimidad del Estado en Nozick | 126 |
| 8 | COMPETENCIAS | 137 |
| 8.1 | El monopolio de la violencia | 137 |
| 8.2 | La coerción del Estado y el respaldo ciudadano | 138 |
| 8.3 | Los derechos y libertades fundamentales | 140 |
| 8.4 | La distribución de la riqueza y las desigualdades sociales | 154 |
| 9 | LA FORMA DEMOCRÁTICA | 175 |
| 9.1 | Definición y fundamentación | 175 |
| 9.2 | Críticas a la democracia | 179 |
| 9.3 | Respuestas a las críticas | 181 |
| 9.4 | Conclusiones | 193 |
| 10 | REQUISITOS DE UN ESTADO DEMOCRÁTICO | 197 |
| 10.1 | El imperio de la ley y el monopolio de la violencia | 197 |
| 10.2 | Razonabilidad, justicia y vigilancia | 201 |
| 10.3 | Las exigencias cívicas desde un enfoque consecuencialista | 208 |
| 11 | EPÍLOGO | 215 |
| | PARTE III: ESTADO GLOBAL | 217 |
| 12 | JUSTIFICACIÓN | 219 |
| 12.1 | De la legitimidad estatal a la legitimidad internacional. Premisas iniciales | 219 |
| 12.2 | Génesis política de la globalización | 225 |
| 13 | UN ESTADO GLOBAL PARA UN MUNDO PLURAL | 227 |
| 13.1 | La pluralidad axiológica de las sociedades globales | 227 |
| 13.2 | La distinción entre lo político y lo doctrinal | 229 |
| 13.3 | El tratamiento político de las diferencias | 237 |
| 13.4 | Conclusiones | 245 |
| 14 | LAS BASES PARA UN ACUERDO POLÍTICO GLOBAL | 259 |
| 14.1 | Un consenso político de mínimos | 259 |
| 15 | EL ESTADO GLOBAL Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD NACIONAL | 273 |
| 15.1 | <i>Etnos</i> frente a <i>demos</i> : La nación y el capital social | 273 |
| 15.2 | Dificultades de la interpretación nacionalista de la cohesión social | 276 |
| 15.3 | La fractura del capital social | 282 |
| 15.4 | La universalidad de los factores cohesivos | 284 |
| 15.5 | Los valores fríos | 291 |
| 15.6 | Capital social y redes institucionales | 294 |
| 16 | FUNCIONES DE UN ESTADO GLOBAL | 297 |
| 16.1 | Estructura y forma del Estado | 297 |
| 16.2 | Los derechos y libertades básicos de los ciudadanos | 302 |

| | | |
|-----------|---|------------|
| 16.3 | la igualdad de oportunidades y los límites de la desigualdad. | 305 |
| 16.1 | Socio-génesis y plasticidad de los derechos y libertades | 309 |
| 17 | POSIBLES OBJECIONES Y ÚLTIMAS CONSIDERACIONES | 313 |
| 17.1 | El problema de la magnitud | 313 |
| 17.2 | Legitimidad, eficacia y representatividad | 315 |
| 17.3 | Los riesgos de la acumulación de poder | 315 |
| 17.4 | ¿Una democracia de los ciudadanos, de los pueblos o de los Estados? | 318 |
| 17.5 | La posibilidad de instauración fáctica de un Estado Global | 323 |
| | CONCLUSIONES | 327 |
| | BIBLIOGRAFÍA | 333 |

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, Mariano Fernández y Conchi Manzano, por tantas cosas.

A mi esposa, Paqui Nieto, por su constante apoyo y generosidad.

A mi directora de tesis, Dra. D^a. Blanca M^a Rodríguez, por su trabajo y dedicación.

A la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, con cuya licencia por estudios inicié este trabajo y a la Universidad Complutense de Madrid con cuyo contrato pude concluirla.

PRÓLOGO

Parece oportuno comenzar presentando brevemente las razones que nos llevaron a desarrollar el tema de trabajo elegido. Estas son de tipo biográfico y cronológico: los nacidos en el último tercio del siglo pasado hemos sido testigos de acontecimientos de muy diversa índole que han producido un cambio formidable con respecto al pasado cercano. De modo genérico, podemos decir que hemos transitado de una percepción del marco espacio-temporal a otra en la que ambas dimensiones se han comprimido notablemente merced a los nuevos medios tecnológicos. Para quienes sentimos interés por los asuntos políticos, vivir la transición entre estos dos siglos nos ha situado en una posición ambivalente. Experimentar los cambios en primera persona nos ubica en una atalaya privilegiada, pero al mismo tiempo rodeada de una notable incertidumbre, toda vez que los procesos no se han dado de una vez por todas. Parece que habitamos en una sociedad de intervalo que transita hacia un futuro desconocido cuyos parámetros fundamentales tan solo acertamos a atisbar. Este trabajo parte tanto del interés y el asombro ante los cambios producidos como del desconocimiento de a dónde nos conducirán.

Con estos mimbres hemos tratado de repensar los fundamentos que unen a los individuos en comunidades políticas y las bases sobre las que puede cimentarse una sociedad política compleja. Esta cuestión nos parece especialmente relevante ahora que el marco general en el que tales relaciones se daban: el Estado nacional, es objeto de notables transformaciones que hacen cuestionar su permanencia tal como lo habíamos conocido. Nuestra investigación parte pues del momento histórico presente y reflexiona sobre el papel del Estado, su fundamentación y competencias con la mente puesta en el debate sobre el papel de la política en nuestro tiempo.

INTRODUCCIÓN

La investigación se inicia con el fin de estudiar desde la filosofía política la adecuación del modelo político estatal al mundo global contemporáneo. Se trata de investigar la pertinencia en el contexto histórico y social actual de un modelo de organización política cuyo origen se remonta a los siglos XIV y XV. Cuando autores como Maquiavelo abogaban por la creación del Estado tenían en mente contextos y problemas muy distintos a los actuales y sin embargo, y a pesar de las mutaciones sufridas, los Estados se mantienen actualmente como la organización política imperante. Reflexionaremos sobre los motivos de su vigencia, así como sobre su posible ampliación, toda vez que nos hallamos en un momento histórico de especial relevancia, pues muchas de sus competencias y funciones comienzan a desdibujarse.

Hemos dividido el trabajo en tres partes. En la primera de ellas nos interesa presentar las características más significativas del momento histórico y político en el que nos encontramos, partiendo del hecho de que la globalización es un fenómeno en pleno desenvolvimiento. Para empezar a detallar los rasgos que lo caracterizan necesitaremos descomponer un concepto polisémico como *globalización* para desvelar las connotaciones que oculta. Nos interesa estudiar en qué medida su génesis es dependiente de procesos anteriores y en su caso, conocer los momentos protoglobales que puedan aportar luz a nuestros objetivos. La pregunta preliminar es la de determinar si se puede considerar que el proceso globalizador actual es un desarrollo de procesos pasados o si por el contrario constituye una ruptura con lo anterior. Una vez delimitados sus inicios, habremos de poner especial atención a cómo el marco general afecta lo político; en particular, si el desenvolvimiento de los acontecimientos globales responde a procesos naturales o intencionados, lo cual nos lleva a inquirir si es un proceso marcado o dirigido ideológicamente y si en última instancia es reversible o gobernable.

Abordaremos seguidamente el alcance y extensión de la globalización en algunos de sus frentes a través del estudio histórico de los hitos que lo configuran. Pondremos en contexto el papel de los Estados en esta situación y trataremos de analizar su relevancia

en el concierto de fuerzas y actores que operan en la era de la globalización. En especial, nos interesa conocer cuál es el espacio de la política en este contexto, entendida esta de modo genérico como la capacidad de abordar los asuntos públicos desde instituciones comunes.

La segunda parte de la investigación se centra en el estudio del Estado; nos detendremos en los argumentos que avalan la necesidad, fundamentación, legitimidad y características esenciales de dicho modelo de organización política. Buscaremos las bases teóricas sobre las que se puede construir una organización política estable y justa con la vista puesta en su posible adecuación a un escenario político global. Esto nos llevará a reflexionar sobre el papel de gozne que en las sociedades complejas juega la política, al articular las relaciones entre la necesidad del control social y la posibilidad del conflicto, teniendo la convivencia pacífica y la cooperación como meta.

Estudiaremos los argumentos clásicos en defensa del Estado, así como su capacidad de adaptarse a distintos contextos y exigencias. Buscaremos las justificaciones que permiten que la concentración de poder necesaria para erigir una sociedad política se convierta en una autoridad legítima, lo cual está estrechamente relacionado con la vinculación que los ciudadanos tienen con dicha estructura y la obediencia que le deben. Para ello acudiremos a tres de las principales vías de legitimación de la autoridad del Estado: la utilitarista, tomando las aportaciones de los padres fundadores del utilitarismo; la neocontractualista, siguiendo la obra de John Rawls y su teoría de la justicia y por último, la liberal-libertaria, con la contrapropuesta de Robert Nozick. Prestaremos finalmente atención a las críticas que ambos autores hacen al utilitarismo, así como las refutaciones utilitaristas a estas objeciones. Una vez delineemos los fundamentos de legitimidad del Estado pasaremos a ocuparnos de las áreas sobre las que debe extender sus competencias para, desde ahí, hacer una última aproximación a la cuestión del diseño del Estado.

Una vez analizado el contexto histórico global con el que concluíamos la primera parte del trabajo y los fundamentos normativos que nos aporta el marco filosófico de la segunda, pasaremos en la última sección del trabajo a examinar las condiciones de posibilidad, los requisitos y las bases sobre las que se puede construir una sociedad política legítima pensada para los tiempos actuales y el contexto global.

En primer lugar, será necesario tener en cuenta los problemas de tipo teórico y práctico que tal estructura política global se encontraría, para evaluar si alguno de ellos o el conjunto alcanza la envergadura de impedimento. La primera cuestión hace referencia

al abordaje político que habría de darse al hecho del pluralismo axiológico de las sociedades globales, algunos de cuyos tratamientos monistas parecen vías muertas que conviene eludir. Otro problema al que el Estado global habría de hacer frente, relacionado con la pluralidad irreductible de valores, es el de hallar sobre qué bases se podría llegar a un consenso global y si sería posible alcanzar un amplio acuerdo que articulara la vida política.

A continuación se debate sobre el problema del nacionalismo, al tratarse de un elemento que sirvió para la creación histórica de los Estados-nación, que resulta difícil de acomodar a una instancia global ajena a la idea de nación. La ausencia de factores emocionales compartidos es un argumento que dificulta la creación de estructuras políticas de corte cosmopolita.

Otro de los asuntos ineludibles a la hora de diseñar una estructura política global es el de establecer sus funciones y sus áreas de competencia. Nos ocuparemos de ello.

Las últimas cuestiones se refieren a distintas objeciones y dificultades que merecen una respuesta individualizada: el problema de la magnitud de la entidad política global o la cuestión de cómo compatibilizar la legitimidad estatal con la eficacia en la gestión y la representatividad. Por último, otro grave inconveniente que un Estado global habría de encarar es el referido a los riesgos que comportaría una excesiva acumulación de poder como la que requiere una entidad política de estas características.

PARTE I: GLOBALIZACIÓN

- 1 CONCEPTUALIZACIÓN DEL FENÓMENO Y ANÁLISIS TERMINOLÓGICO**
- 2 LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN**
- 3 LA GLOBALIZACIÓN COMO PROCESO HISTÓRICO E IDEOLÓGICO**
- 4 HITOS Y RASGOS FUNDAMENTALES**
- 5 CONCLUSIONES**

1 CONCEPTUALIZACIÓN DEL FENÓMENO Y ANÁLISIS TERMINOLÓGICO

El término *globalización* ha de ser cuidadosamente diseccionado, pues su uso, cargado de inevitables polisemias, alberga más sombras que luces. Sucede que las palabras que pretendidamente dan cuenta de multitud de fenómenos, especialmente cuando son de reciente creación, acaban perdiendo transparencia semántica. Si a esto sumamos su muy extendida ocurrencia en los más variopintos contextos, obtenemos como resultado una casi omniabarcante extensión que acoge toda una amalgama de fenómenos de muy diversa índole que deben ser segregados para ser comprendidos. Por añadidura, el término deriva su significado de las asunciones y creencias de quienes lo emplean, lo que acaba por componer un particular juego de claroscuros en el que se anudan connotaciones ideológicas y ocultaciones.

Para empezar a escudriñar en esta nebulosa, la primera constatación es que "globalización" es una de las voces peor empleadas, menos definidas y probablemente la menos comprendida de los últimos años (Beck, 1998: 40). Ateniéndonos exclusivamente al aspecto terminológico, la voz "globalización" ha corrido mejor suerte que otras, como mundialización o internacionalización, a las que ha acabado desplazando. Según el *Oxford English Dictionary*, el término apareció en 1952 para referirse a una visión antropológica general aplicable al contexto educativo y pasó a ser habitualmente empleado en ámbitos económicos y sociológicos en los años sesenta. En 1961, el término se incorporó a los diccionarios en Estados Unidos (Taibo, 2002: 25) para acabar siendo de uso común en los años 80. Theodore Levitt tituló su artículo "Globalization of the Markets" (Levitt, 1983) para referirse al nuevo marco empresarial que se atisbaba por entonces. En la misma línea encontramos su definición en el diccionario de la Real Academia Española, una entrada que data de su vigésima segunda edición (2001) y reza: "tendencia de los mercados y de las empresas a extenderse, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa las fronteras nacionales."¹ Por su parte, el Fondo Monetario Internacional se refiere al proceso como la interdependencia económica creciente de los países provocada por la difusión de la tecnología, el aumento de las transacciones de bienes y servicios y de los flujos internacionales de capital. En parecidos términos encontramos otros acercamientos: "creciente interdependencia entre los países, las empresas [...] se concreta en una

¹ La definición se mantiene intacta en la vigésima segunda edición.

² El caso de India es paradigmático. Este país resultó beneficiado por el proceso de aceleración en el

creciente actividad comercial, tanto de mercancías como de servicios, así como en la práctica absoluta libertad del movimiento de capitales...” (Verdeguer Puig y Álvarez Alonso, 2001: 8) o el enfoque de Martin Wolf, quien resume el proceso en la integración de las actividades económicas a través de las fronteras y los mercados (Wolf, 2004: 14).

En lo atinente al apartado estrictamente lexicográfico, podemos concluir que todas estas aproximaciones comparten una referencia directa a los factores económicos y empresariales que parecen soslayar cualquier otra faceta. La globalización puede concebirse desde este ángulo como el fenómeno según el cual se han entrelazado las actividades económicas a nivel planetario gracias a la conectividad generada por las nuevas tecnologías aplicadas a la información, la comunicación y los actuales medios de transporte. Deducimos en consecuencia que la lógica económica es una de las notas más destacadas del proceso. Desde esta óptica inicial arranca nuestro estudio.

2 LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

Aceptamos provisionalmente que el componente económico es una de las coordenadas principales que sirven para comprender los procesos que se dan en un tiempo que Beck llama la “segunda modernidad” y otros denominan sociedad postindustrial o posmodernidad. Cuando nos referimos a la era de la globalización estamos hablando de un tiempo caracterizado, en la mayor parte del mundo, por la primacía de los países con democracias liberales y economías de mercado sobre aquellos con partido único y planificación centralizada. Hemos de comenzar precisando que el sistema económico mundial es de corte capitalista, si bien con algunas transformaciones. Dicho en otros términos, la más reciente adaptación del capitalismo a los tiempos actuales (ATTAC, 2008). La diferencia más reseñable con respecto a épocas pasadas es que el mundo conocido ha pasado a ser el planeta entero, constituido como una única unidad operativa en muchos aspectos. Nunca antes se habían involucrado en los mismos procesos económicos tantos países. Incluso antes de 1989, los países de la órbita soviética por ejemplo, permanecían al margen de Occidente. Hoy, la práctica totalidad de ellos participan de un modo u otro en los foros globales. La internacionalización de las actividades económicas es palpablemente un factor inédito tanto en extensión como en intensidad, que ha venido propiciado por las tecnologías disponibles: microelectrónica, informática, telecomunicaciones e ingeniería. Estas herramientas han permitido que la gestión económica se flexibilizara, que las empresas se descentralizaran y que los mercados se interconectarán globalmente. Simultáneamente, las organizaciones sindicales pierden poder, el trabajo se individualiza, se intensifica la competencia global y la libre circulación de capitales y se opera en suma, un proceso de “reacondicionamiento general del sistema capitalista” (Castells, 2005: 31 ss.). Un sistema con procesos de ingeniería financiera prácticamente autónomos que inauguran una etapa histórica (Gray, 2000).

Afirmar que se trata de un tiempo nuevo no significa que su génesis haya sido independiente de procesos anteriores; *ex nihilo nihil fit*. Existen fases previas en las que el flujo de sistemas políticos, comercio y tecnología ya se produjo tempranamente y que sin duda son momentos protoglobales que apuntan a algo distinto que vendría después. Desde el punto de vista económico, si nos fijamos en la tendencia a que las diferentes economías nacionales y regionales pasen a integrarse en una única economía global, comprobamos que procede directamente de la intensificación de la integración de actividades con el surgimiento de las relaciones capitalistas de producción que aparecieron durante los siglos XV y XVI. A finales del siglo XVI es cuando más

visiblemente se aprecia que las redes económicas se expanden y los Estados modernos contribuyen a generar una economía mundial por medio de un denso tejido de tratados, relaciones, rutas comerciales y acuerdos. Pero estas serían propiamente expansiones de la economía mundial, que no global, si por economía global entendemos una economía con capacidad para funcionar de forma unitaria en tiempo real o en un tiempo establecido, a escala planetaria (Castells, 2005: 136). Por el contrario, el actual sistema económico internacional sí es global, especialmente desde las dos últimas décadas del siglo XX, que es cuando más se evidencia globalmente el poder totalizador de lo económico (Held, 2007: 411).

Nos parecen excesivas las hipótesis de quienes apuntan a antecedentes aún más remotos de la globalización: el periodo helenístico, el Imperio Romano, la ruta de la seda o la Edad Media, viendo relaciones entre “los ensamblajes medievales y los globales” (Sassen, 2010) o en la conquista y colonización de América en los siglos XV-XVI (Friedman, 2005) momento en el que, de acuerdo con Morin (2010: 57) comienza la “era planetaria en la que empezó la globalización”. Son voces autorizadas que afirman que en sí misma, la globalización no tiene nada de nuevo (Held, 2005: 25) y que a lo largo de los dos últimos milenios ya se han registrado diferentes fases del mismo proceso, como el desarrollo de religiones de alcance mundial, los grandes descubrimientos y la expansión de los imperios. Sin embargo, consideramos que la economía global contemporánea es una realidad históricamente nueva (Castells, 2005: 136) tanto por la proliferación y expansión de relaciones e interferencias en un conjunto enorme de actividades, como por el ingente número de afectados por ellas (Gray, 2000). Aunque tampoco queremos poner el acento especialmente en el número de actividades o en la amplitud de sus efectos, porque más que una diferencia puramente cuantitativa, creemos que puede hablarse de algo cualitativamente distinto de todo lo anterior. El mundo ha sido profundamente reconfigurado por la confluencia de todos estos acontecimientos, e incluso aun cuando los indicadores cuantitativos muestren un cambio limitado en algunas áreas, eso no impide que haya existido un cambio cualitativo relevante (Martell, 2007). El proceso de descomposición de las cadenas de producción es una muestra de estos cambios. Las telecomunicaciones hacen posible la subcontratación y la deslocalización; casi todos los trabajos son susceptibles de sufrir estos procesos: las empresas subcontratan sus tareas allí donde les resulta más conveniente. Las funciones se desagregan, las informaciones se digitalizan y subdividen y las tareas con menor valor añadido son subcontratadas a otros países donde el trabajo se haga con menor coste. Empresas de diferentes países asumen la gestión de un departamento de otra y se infiltran en todo el proceso productivo con el fin de mejorar el departamento que han asumido. Son técnicas y estrategias que mejoran la eficiencia

de las compañías, aunque quienes sufren estos cambios pueden quedarse sin empleo y necesitarán formarse para optar a trabajos más sofisticados y con mayor valor añadido (Friedman, 2005). Mientras que en algunos países ciertos trabajos están mal pagados y carecen de prestigio social, en otros, estos empleos están bien remunerados y están revestidos de prestigio. Los puestos de trabajo que unos pierden son encontrados por otros, prueba de ello es que cada vez hay más empresas americanas y europeas que subcontratan tareas, cada vez más importantes, a países emergentes como Brasil, India, Rusia o China.² Es un ejemplo de cómo las diferencias económicas entre países hacen posible el abaratamiento de los costes y favorecen la globalización de lo económico por encima de las fronteras estatales.

Así como es posible subcontratar diferentes tareas en diferentes países, existe la opción de trasladar las fábricas a otros países donde los costes sean más reducidos, beneficiándose de mano de obra más barata, impuestos más bajos, menores seguros sociales y menores costes generales. Esto provoca cambios también en el orden político internacional puesto que los países receptores de empresas se ven obligados a acometer reformas políticas para adecuar sus regímenes a criterios homogéneos a los del resto de países y esto es una fuerza que hace que el mundo sea aún más global.

En resumidas cuentas, a pesar de que muchas esferas económicas, como la producción o el empleo, sigan siendo locales, las economías del mundo entero están conectadas a un núcleo global: mercados financieros, comercio internacional, producción transnacional, trabajo especializado, desarrollo de la ciencia y tecnología, etc. Pudiera pensarse que las áreas comerciales fueran más regionales que globales, pero la hipótesis de la regionalización de la economía, imperante en los años noventa, ha sido ya refutada (Held, McGrew *et al.*, 1999; Castells, 2005). La hipótesis de la regionalización defendía la tendencia a que la economía se vertebrara en torno a tres grandes bloques, sin llegar a una única economía global ni a un único mercado mundial.

Por el contrario, asistimos a una integración de las economías estatales en una red auténticamente global en la que se reducen las fronteras nacionales y regionales para permitir el intercambio de productos y capital. El proceso de integración regional es una parte del proceso de globalización. La disminución o eliminación de las restricciones fronterizas y el sistema integrado de producción y comercio son las notas distintivas de

² El caso de India es paradigmático. Este país resultó beneficiado por el proceso de aceleración en el tendido de líneas de fibra óptica y el efecto 2000 creó una enorme demanda de técnicos que la India supo suplir haciéndose con un mercado al que no podían atender los países más industrializados. India aumentó sus servicios gracias a la subcontratación, sobre todo americana y más adelante fueron capaces de crear sus propios productos y servicios siempre a precio más barato que en los Estados Unidos.

este proceso de independencia cada vez mayor de las economías con respecto a los Estados. El sector financiero es el dominante en los movimientos económicos frente a las importaciones o exportaciones de productos, puesto que la libertad de flujos de capital no encuentra grandes interferencias (Ramonet, 2007). El poder de las finanzas, en suma, sobrepasa y somete al sistema productivo. Se ha producido una separación de lo especulativo y la riqueza real. Muchos de los valores que cotizan en Bolsa son expectativas que están desligadas de los fundamentos reales de las empresas. Hay quienes ven ventajas en estos procesos y añaden que los vínculos económicos que se generan entre países pueden llegar a ser tan poderosos que hagan inviables conflictos a gran escala entre estos países ya que lo que estaría en juego sería demasiado valioso como para arriesgarlo en un conflicto bélico (Friedman, 2005). Otros en cambio, enfatizan la dificultad del gobierno democrático de controlar la economía y dirigir las finanzas, así como los costes en derechos humanos, condiciones laborales, desmantelamiento del Estado de bienestar y degradación del medio ambiente (Castells, 2005; Gray, 2000). Hablaremos de esto más adelante.

2.1 MÁS ALLÁ DE LO ECONÓMICO

Lo presentado hasta aquí podría llevar a pensar que entendemos que el aspecto tecnoeconómico es la única vertiente: no es así. Es cierto que popularmente, los medios de comunicación, e incluso muchos ensayos y análisis, dan al concepto una significación total en la que la connotación económica es la tónica preponderante, pero la realidad es algo más compleja y hay otros aspectos que deben ser considerados para aprehender el fenómeno (Beck, 1998: 169). Las definiciones que ponen todo el peso en los factores económicos no son incorrectas, pero sí parciales. Esta perspectiva, conocida como *globalista* o como la primera ola interpretativa, peca de estar caracterizada por una visión predominantemente economicista en la que los cambios políticos, culturales y sociales son entendidos como una mera derivada de los procesos económicos (Held, McGrew *et al.*, 1999: 3 ss.). En algunos casos, el enclasmiento económico ha sido de utilidad para aprehender un concepto que se presenta borroso y multifactorial. En ese sentido, aun a sabiendas de que el fenómeno sobrepasa lo económico, su reducción ha servido como estrategia para categorizarlo y analizarlo, siquiera sea desde una única perspectiva. Pero, en efecto, en un contexto de creciente solapamiento, los vínculos entre países sobrepasan los intercambios económicos y alcanzan otros niveles. El concepto de la globalización pronto rebasó sus primitivos contenidos mercantiles para pasar a materializarse sobre diferentes terrenos: el político, el científico, el de la información y la comunicación masiva, la difusión del conocimiento, el cultural, sociológico, ideológico, antropológico, tecnológico, militar, jurídico, medioambiental,

legislativo, turístico, y hasta el mundo del terrorismo y del crimen organizado. Esta primera oleada teórica globalista simplemente obvió abordar estos otros ámbitos desde una perspectiva global. De haber primado esta perspectiva economicista, el término habría ganado en intensidad. No fue así y ahora, a toda esta multifacética nueva realidad se la sintetiza con un término, *globalización*, cuya extensión trata de aprehender todo un complejo entramado de creciente extensión e intensidad que alberga una miríada de aspectos y facetas. En adelante, nuestra propuesta hablará de globalización para referirse a procesos que, además de los económicos, poseen un conjunto de rasgos de muy diversa índole. Hablaremos de *la era de la globalización* para referirnos a la conjunción en el tiempo de esta serie de acontecimientos cuya confluencia temporal por un lado, y su extensión planetaria por otro, hacen de la época actual un tiempo cuyo paisaje general es, como decíamos, marcadamente diferente del de épocas anteriores. Distinguimos por tanto dos aspectos: el conjunto de procesos involucrados por un lado, y el tiempo en el que convergen; pues a menudo ambos son designados con el término *globalización*. El carácter poliédrico y proteico de los primeros, unido al factor de su inmediatez, hace que devengan inabarcables en todas sus vertientes. Lo común a todas estas áreas es, como argumentábamos con respecto a la naturaleza cualitativa de las consecuencias de la globalización, que las actividades cotidianas de los ciudadanos se ven afectadas de un modo u otro y al mismo tiempo, y este es otro factor destacable, que lo que esos ciudadanos hacen localmente puede llegar a tener efectos en cualquier extremo del planeta. Buscando otros puntos en común entre tanta variedad de fenómenos distintos de las sociedades contemporáneas, Friedman, experto en política internacional y economía, afirma que el mundo globalizado ha sufrido una gran reorganización a la que sumariamente califica como el “aplanamiento del mundo” (Friedman, 2005).

Si las relaciones internacionales tradicionales venían marcadas por tratados entre Estados que perseguían sus intereses nacionales, ahora son, además de los Estados, sus sociedades civiles, los organismos internacionales y las empresas quienes interactúan en diferentes ámbitos. Básicamente, la nota distintiva es la tendencia a una sinergia global, conectando y haciendo interdependientes diferentes instancias y áreas del planeta. En lo económico, esto es fácilmente constatable en la medida en que el mundo se comporta como un único mercado. En el resto de aspectos, la convergencia también se percibe, aunque admite una variación de grados muy notable. Una de las aristas del proceso que nos sirve para ejemplificar el contraste entre grados de convergencia es la situación de los desplazados, refugiados e inmigrantes. Su presencia y su reducida movilidad evidencian que a pesar de que el comercio se compone de cuatro elementos, solo tres de ellos: bienes, servicios y capitales han sido, al menos en buena medida, liberalizados.

Mientras que los flujos financieros tienen una movilidad amplia, el cuarto elemento, que se refiere al libre tránsito de personas, se encuentra con las barreras de un mundo compartimentado en Estados o en bloques de Estados con legislaciones diferentes.

Este aspecto de la globalización es fuente de múltiples controversias que apuntan que el tratamiento que se da a los emigrantes que buscan trabajo fuera de su país contrasta con la general ausencia de restricciones que tiene el capital para desplazarse allá donde las inversiones sean más seguras o las facilidades que tienen las empresas para deslocalizarse o subcontratar dondequiera que las materias primas y la mano de obra sean más baratas. Este contraste llama la atención, pues se cierran posibilidades para que las personas puedan de ir a trabajar a otros países o residir donde puedan encontrar mejores condiciones de vida. Los Estados han facilitado el flujo de capitales, pero retienen su soberanía y control sobre los flujos migratorios. Aunque esta situación tampoco es homogénea, porque mientras que los trabajadores más cualificados encuentran que las oportunidades de empleo se incrementan, los menos especializados tienen serias dificultades para cambiar de país (Verdeguer Puig y Álvarez Alonso, 2001: 10). Todo lo cual permite inferir que las leyes que rigen en el entorno global no son neutrales ni abiertas por igual a todos los actores globales.

Admitiendo estas matizaciones en su extensión y grado, sí podemos afirmar que el mundo está en proceso de hacerse global en cada vez más áreas. Eso significa que empieza a funcionar como si se tratara de un único colectivo, lo cual es ciertamente un hecho sin parangón.

En busca de la conveniente intensión, nuestra investigación se ha centrado en acometer la aprehensión teórica del concepto a partir de una de sus vertientes: el análisis político, sin que ello suponga negar que la globalización es esencialmente un proceso más rico y extenso cuya amplitud excede nuestros objetivos. No obstante, dejamos constancia de que la importancia de estas otras esferas es notable y cada una bastaría para provocar cambios sustantivos en el paradigma vital de una época.³ Desde nuestro foco de interés, hablaremos de globalización para significar los procesos en virtud de los cuales los Estados se entremezclan y superponen (Beck, 1998: 29).

³ Baste reseñar que, por citar tan solo una de ellas, la globalización cultural ha llegado a ser considerada como “la mayor revolución cultural, posiblemente desde el Renacimiento” (Gala Muñoz, 2004).

3 LA GLOBALIZACIÓN COMO PROCESO HISTÓRICO E IDEOLÓGICO

Proseguimos el análisis ocupándonos ahora del apartado material del concepto, cuestionando en primer lugar la percepción del mismo como un fenómeno imparable, irreversible o un estado de cosas inamovible. Esta percepción se apoya en la idea de que el desarrollo de la tecnología y las telecomunicaciones ha sido la principal causante del actual estado de cosas. Esto evoca la locución thatcheriana T.I.N.A. (*There is no alternative*) y cómo estas argumentaciones son usadas, habitualmente *pro domo sua*, para blindar de las críticas al *statu quo* vigente. En efecto, considerar un fenómeno como un acontecimiento natural impide toda discusión al respecto.

Otras perspectivas (Bauman, 1999: 79 ss.) lo caracterizan como un fenómeno ciego y se apoyan en la percepción de que en los tiempos de la política de bloques existía la conciencia de que el mundo era uno y que, aun estando dividido en dos hemisferios de poder, existía un centro. Dentro de aquella totalidad escindida, cada elemento ocupaba una posición y tenía una función dentro de una lógica bipolar relativamente estable y ordenada. Sin embargo, con la caída del Muro de Berlín, el poder no pasó a ejercerlo la potencia hegemónica, sino que, según Bauman, el “orden global” no quedó estrictamente bajo control de nadie. El centro se había volatilizado y los focos de poder se habían deslocalizado. La globalización expresa la ausencia de un foco de poder, y desde luego, la ausencia de un foco de poder de carácter político, de manera que desde esta perspectiva, la globalización podría ser entendida, no tanto como un conjunto de iniciativas e ideas prediseñadas, sino como un haz de consecuencias globales de fenómenos sin plan previo. Esto sería una novedad histórica, ya que en la etapa anterior bipolar había dos grandes ideologías en pugna. ¿Se han desligado los acontecimientos de las grandes ideologías? Creemos que no.

En respuesta al primer argumento basado en la tecnología, nos interesa hacer notar que el impresionante desarrollo técnico no debe confundirse con el proceso de la globalización en sí, porque, aunque ambos son reflejo del espíritu de la época en que vivimos, bien podría pensarse la presencia del primero dentro de un marco económico, político y cultural distinto. Es decir, que el despliegue técnico que se ha producido en los últimos treinta años no condiciona de manera determinante la configuración de la sociedad actual, a pesar de que esta no podría entenderse sin aquel. La revolución tecnológica es solo, y esto debe de ser subrayado, la condición de posibilidad del avance del proceso globalizador; condición necesaria, mas no suficiente. O en otros términos,

el desarrollo técnico no es la causa eficiente, sino el indispensable soporte. El dilema del determinismo tecnológico es simplemente un falso dilema (Castells, 2005: 35).

De no entender la globalización como un proceso humano colectivo y por tanto dentro del ámbito de discusión pública, se debería asumir que debe abandonarse al azar un terreno decisivo del que depende la marcha de las sociedades actuales y futuras. Y esa es una idea que además de incorrecta es comprometida, pues deja a los agentes como briznas de hierba empujadas por el viento. Por el contrario, afirmar la historicidad, apertura y carácter multidimensional de estos fenómenos supone, además de hacerlos justicia desde el punto de vista epistemológico, abrirlos al debate y al espacio de la intervención de la razón y la voluntad humanas (Held, 2007: 412).⁴

En suma, contra las argumentaciones que hablan de la inexorabilidad de los acontecimientos cabe simplemente expresar que el plano de las acciones humanas, dentro de las cuales debe enmarcarse la globalización, está siempre sujeto a la variación que sus protagonistas pretendan darle. Si sondeamos las causas que han contribuido a estos hechos no se sigue que hablemos de procesos fortuitos o de leyes naturales, ni siquiera de leyes económicas o de la historia. La globalización obedece a decisiones intencionales desde diferentes entornos, especialmente en contextos económicos, tecnológicos, y políticos. Las fuerzas motrices son personas e instituciones de las sociedades capitalistas cuyo influjo ha transcendido sus fronteras. La globalización económica y política, y este es un dato significativo, se debe en buena medida al resultado de acciones perfectamente deliberadas que seguían un proyecto y unas estrategias previamente delineadas. Nos estamos refiriendo, por ejemplo, a las presiones políticas ejercidas por el gobierno de Clinton y por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio sobre diferentes Estados, con el fin de liberalizar las economías y establecer reglas económicas compartidas para todos los países (Castells, 2005: 177). Las fuerzas motrices que han impulsado estos procesos responden a una doctrina política dominante, el globalismo, según la cual el mundo es una esfera única para la actividad económica, bajo las reglas de juego que regulan las relaciones empresariales mediante la apertura y liberalización de los mercados.

⁴ Sirva como ejemplo el cambio que Adam Smith (2005) provocó en la teoría económica cuando desvinculó los principios que rigen la economía de fuerzas no humanas. El orden de la economía que Smith defendía era causado por la división del trabajo hecha por los hombres, algo que puede ser revisable y enjuiciable.

“Por *globalismo* entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Ésta procede de manera monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que lo hace) todas las demás dimensiones –las globalizaciones ecológica, cultural, política y social- solo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial.” (Beck, 1998: 27)

El globalismo afirma el primado de la economía sobre el resto de esferas, aboga por la conversión del planeta en un mercado mundial y comprende e interpreta la globalización económica como un proceso espontáneo e irreversible, cuyo control debe correr a cargo de las empresas transnacionales (Mayorga Tarrío, 2011: 138).

Este es el motor ideológico de la globalización. Es pues la lógica del sistema capitalista y de sus actores la que abona la mercantilización de un mayor número de productos y actividades y defiende el crecimiento económico como un bien, por encima de otras consideraciones. Stiglitz se refiere a esta ideología como el fundamentalismo de mercado (Stiglitz, 2002). Los procesos responden a acciones encuadradas dentro de una ideología globalista monocausal y economicista (del Águila & Vallespín, 2006: 534). Añadimos pues al término *globalización* una connotación ideológica activa, basada en un proyecto político contingente y por tanto reversible y dejamos de presentarlo como algo neutro y pasivo o teleológico y lineal.

En conclusión, creemos que el futuro de los procesos globales es abierto y puede adoptar diferentes formas en función de las ideologías dominantes (neoliberal, socialdemócrata, etc.).⁵

⁵ Con independencia de lo deseable que pudiera resultar, y tan solo a efectos de poner en evidencia su carácter contingente, mencionamos que, como recuerda el Banco Mundial, no es imposible imaginar que se volvieran a levantar barreras y retornar a prácticas proteccionistas como en 1930 (IBRD/WB, 2002: 22).

4 HITOS Y RASGOS FUNDAMENTALES

Asumiendo entonces que lo histórico y lo político forman parte de la esencia de los fenómenos que estudiamos, y a la vez son los rasgos que conforman sin duda una de las dimensiones más genuinamente propias del hombre, procederemos a revisar ambos aspectos en conjunto porque creemos que los acontecimientos histórico-políticos precedentes y los actuales forman parte de un acontecer en el que lo pasado posibilita, pero también limita lo presente. Aplicar la máxima de Tomás de Aquino, cuando parafraseaba a Aristóteles: “*sapientis est ordinare*”,⁶ no parece un mal comienzo para perseguir este objetivo.

A pesar de que, como hemos visto, no hay unanimidad en torno al origen de los procesos de globalización, consideramos que se pierde de vista intensidad y agudeza en el análisis si nos remontamos a épocas tan tempranas como las que destacan algunos de los autores que hemos citado. Señalaremos a continuación diferentes hitos históricos que contribuyeron a conformar el mundo actual, pero lo haremos desde las sociedades industriales del siglo XIX. Empezaremos nuestro recorrido desde estas etapas porque pensamos que reflejan mejor los procesos contemporáneos, ya muy alejados de aquellos antecedentes clásicos preindustriales. Con tal fin, haremos una reflexión sobre el origen del proceso, sus consecuencias políticas y un balance final de las oportunidades y riesgos que presenta la globalización, lo que necesariamente implica una toma de postura al respecto. Prestaremos especial atención al papel que juegan la economía y la política por considerar que son los dos pilares sobre los que se asienta, o cuando menos, a juicio del Informe sobre el Desarrollo Humano, dos de las instancias responsables en buena medida de lo que se ha denominado “desarrollo humano”:

“Human development is first and foremost about allowing people to lead the kind of life they choose—and providing them with the tools and opportunities to make those choices. In recent years Human Development Report has argued strongly that this is as much a question of politics as economics—from protecting human rights to deepening democracy.” (UNDP, 2004: v)

4.1 LA PRIMERA OLEADA GLOBALIZADORA

La primera ola de globalización comenzó con la Revolución Industrial de 1870. Esta primera oleada, que se extiende hasta 1914, supuso todo un cambio tecnológico, de manos de la máquina de vapor, que revolucionó el sistema económico, abaratando el precio del transporte tanto para personas como para mercancías y disparando de forma

⁶ “De sabios es ordenar” [Traducción propia] Tomás de Aquino iniciaba su *Summa Contra Gentiles* con esta cita extraída de la *Metafísica* de Aristóteles (I, 2, 982 a 18)

progresiva y ascendente los intercambios mercantiles. Se empezaron a disminuir las barreras arancelarias que permitieron el libre tránsito de mercancías y capital. Más tarde se admitió un mayor movimiento de personas, lo que originó el surgimiento de importantes flujos migratorios: sesenta millones de personas emigraron de Europa al continente americano. Los flujos también se produjeron en magnitudes similares desde China e India hacia otras zonas menos pobladas como Vietnam, Sri Lanka, Filipinas o Tailandia (IBRD/WB, 2002: 3). Frente a las tendencias estables de los tiempos anteriores, la renta se duplica durante este periodo, aunque de forma desigual.

En lo político, tras la batalla de Waterloo y la caída napoleónica, los monarcas absolutos se impusieron en Europa: en Rusia Alejandro I, en Prusia Federico Guillermo III y Francisco I en Austria. El príncipe y diplomático austriaco Klemens von Metternich, organizó la Cuádruple Alianza, involucrando a Inglaterra con el propósito de mantener estables las monarquías europeas y asegurar el poder de las clases privilegiadas, protegiéndolas de los disturbios que pudieran perturbar el orden existente. La sociedad occidental del XIX era una sociedad muy polarizada en la que las fuerzas económicas estaban en manos de una clase social opulenta que se enriquecía a costa de un amplio sector desposeído y jerárquicamente inferior bajo la cobertura de un sistema jurídico y penal que impedía a los desfavorecidos luchar contra la situación en que se hallaban, unirse o reivindicar sus derechos.

Ideológicamente, el siglo XIX será testigo del encuentro agonal de dos corrientes: la democrática proveniente de la Revolución francesa y el pensamiento liberal arraigado en Inglaterra y los Estados Unidos que nace históricamente ligado a la burguesía urbana (banqueros, industriales, comerciantes...) y a la defensa de la propiedad privada de esta clase ascendente. La propiedad privada queda declarada como un derecho fundamental al tiempo que los avatares de la economía son entendidos como leyes físicas, sobre las que cabe hacer ciencia, pero que no pueden ser sometidas a criterios éticos o políticos. En suma, se empieza a asumir que el capital está libre del control de los ciudadanos y que se mueve en otra esfera, a pesar de que sus efectos sí se dejan sentir en las sociedades. La doctrina del *laissez faire, laissez passer*, de raíces fisiocráticas, defiende la no interferencia de las leyes económicas como la oferta y la demanda. El liberalismo económico se convertirá en una defensa de la libertad cuya principal manifestación será precisamente la liberación del capital del freno de la política, dejando terreno expedito a su libre y despolitizado fluir. En todo caso, los liberales tenían más interés en extender la inviolabilidad de sus propiedades y mantener el beneficio de sus transacciones comerciales que en promover la universalidad del resto de los derechos individuales y sociales (Cueva, 1986: 117 ss.).

Muchos de los cambios operados en la esfera internacional ya los predijeron en 1848 Marx y Engels cuando hablaban de la tendencia al avance tecnológico y a la progresiva eliminación de barreras al capital hasta llegar a un único mercado sin obstáculos. Marx se estaba refiriendo a la Revolución Industrial y a los cambios que se produjeron en el mundo cuyas fuerzas, entonces en gestación, encontramos hoy elevadas a la enésima potencia. En efecto, si consultamos el *Manifiesto comunista*, encontramos que sus autores detallan cómo el aumento de los intercambios comerciales mundiales vino condicionado por el empuje que la industria recibió gracias a la introducción de una nueva maquinaria que liquidaba los modos medievales e inauguraba un mundo con estructuras diferentes:

“...la gran industria creó el Mercado Mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial imprimió un gigantesco impulso al comercio, a la navegación, a las comunicaciones por tierra. A su vez, estos progresos redundaron considerablemente en provecho de la industria, y en la misma proporción en que se dilataban la industria, el comercio, la navegación, los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía, crecían sus capitales, iba desplazando y esfumando todas las clases herederas de la Edad Media.” (Marx y Engels, 1996: 53).

Unas líneas más adelante, cuando hablan de este cambio de mundo, atribuyen a la burguesía un papel verdaderamente revolucionario en el transcurso de la historia, en referencia a cómo esta clase fue capaz de acabar con las antiguas relaciones jerárquicas feudales y crear un mundo basado simplemente en el interés del dinero, el cálculo y donde la libertad se reducía a la libertad del comercio. En este sentido, la burguesía es revolucionaria por haber llevado a cabo un cambio de paradigma vital (Marx y Engels, 1996: 54). En otro momento afirman: “la necesidad de encontrar mercados espolea a la burguesía de una punta a otra del planeta. Por todas partes anida, en todas partes construye, por doquier establece relaciones” (*Ibid.*: 56). Esa necesidad universalista otorga a los países, a la producción y al consumo un “sello cosmopolita” (*Ibid.*). El comercio no se conforma con moverse dentro de las fronteras de los países, los mercados locales y nacionales son insuficientes, y se busca el movimiento en todas las partes del mundo. Los vínculos que esto genera entre todas las naciones son de interdependencia a través del comercio. Además Marx y Engels señalan también que este movimiento revolucionario entre la burguesía y el Capital “obliga a todas las naciones a abrazar el régimen de producción de la burguesía o perecer; las obliga a implantar en su propio seno la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. Crea un mundo hecho a su imagen y semejanza” (*Ibid.*: 57). La interdependencia, podemos matizar, no es un rasgo exclusivo del capitalismo sino que deriva de las necesidades de la vida social, con independencia del sistema económico. Cualquier comunidad, desde el Neolítico en adelante, necesita más recursos de los que puede obtener por sí misma

(Biehl, 1998: 97).

4.2 LA SEGUNDA OLEADA: LA ÉPOCA DE LAS CATÁSTROFES

Con esta segunda oleada se considera que se inicia el “siglo veinte corto” (Hobsbawm, 1995) propiamente dicho. Entendemos que los primeros años del siglo XX, hasta 1914, podrían considerarse, desde el punto de vista de la historiografía, más cercanos al siglo anterior (García de Cortázar, 1999). El siglo XIX fue un periodo en el que la clase burguesa dominó y alcanzó notables progresos en lo científico y económico dentro de un marco capitalista en lo económico y liberal en lo político. Pero con el siglo XX, se vislumbra que arranca una nueva etapa: los imperios coloniales empiezan a derrumbarse y del progreso se pasa a un tiempo de rebeliones, revoluciones y guerras mundiales. A diferencia de épocas anteriores, el siglo XX inaugura un marco en el que el mundo comienza a comportarse cada vez más coordinadamente. El término “aldea global”⁷ se empezó a usar para hacer referencia a este nuevo escenario operativo de progresiva mundialización. Es un periodo que, a pesar de contener etapas heterogéneas, puede considerarse cerrado, o lo que es equivalente, históricamente coherente.

4.2.1 La primera guerra mundial

Las tensiones entre los dos grandes bloques bajo los que se agrupaban las principales potencias europeas: la Triple Alianza (Alemania, Imperio Austro-húngaro e Italia) y la Triple Entente (Francia, Gran Bretaña y Rusia), provocaron ya desde 1898 el inicio de una carrera armamentística y un conflicto larvado que culminó fatalmente en la “gran guerra”, activada por el asesinato en Sarajevo del archiduque Francisco Fernando de Austria el 28 de junio de 1914. Nadie en sus peores pronósticos pudo imaginar que la contienda adquiriría tan colosales dimensiones. Los horrores de una conflagración, cuya magnitud no se había conocido antes, quedaron grabados en la memoria colectiva, causando auténtica conmoción. Se calcula que la cifra de muertos está entre los nueve y trece millones (García Bouzas de Brunetto, 1979: 63). Globalmente, murieron en el mundo casi 5.000 hombres por día de guerra (Roberts: 20). La enorme maquinaria militar de los países y el sistema de alianzas se puso en marcha, movilizando grandes ejércitos a través del servicio militar obligatorio. Lo que comenzó siendo un conflicto estrictamente europeo se acabaría extendiendo por treinta y dos países de los cinco continentes y no concluiría hasta alcanzar la rendición de los países vencidos.

El tratado de Versalles impuso la paz en 1919 con condiciones leoninas. Se culpó a Alemania, a la que se responsabilizó de la guerra y como consecuencia de ello, se le

⁷ El origen del término data de 1961 y se debe a Marshall MacLuhan.

expropiaron territorios que fueron entregados a Francia, Polonia y Checoslovaquia. Estas medidas causarían la indignación alemana y propiciarían el posterior estallido de la segunda guerra mundial. A los desastres directos del conflicto bélico deben sumarse sus efectos colaterales: las bajas producidas por enfermedades y epidemias, los flujos migratorios de poblaciones cuyas ciudades habían sido asoladas, la destrucción indiscriminada de los recursos naturales al paso de los ejércitos, campos de cultivo devastados, vías de comunicación y transporte inservibles, incontables pérdidas materiales, carencia de materias primas y alimentos, etc. La desolación reinaba en un mundo destruido, cuando aún resonaban los ecos de las llamadas a la abnegación patriótica. La realidad es que todos se encontraron con un mundo más amargo que el que dejaron antes de marchar a la guerra. A causa de ello, mengua la confianza en la racionalidad del ser humano y se abre un clima de escepticismo pesimista que impregnará la cultura y la sociedad.⁸

Tras la guerra, el parlamentarismo se impuso a unas dictaduras de guerra que habían recortado derechos y censurado y manipulado cuanta información llegaba a sus sociedades mediante una férrea propaganda que fomentaba el patriotismo y la defensa de las acciones militares.

Europa dejó de ocupar su lugar preponderante y dejó paso a Estados Unidos y Japón. En esta época comienzan las luchas de emancipación de los pueblos contra la colonización a la que eran sometidos por las grandes potencias y se rediseñan las fronteras y los mapas con el designio de los países vencedores. Se disolvieron los imperios Austrohúngaro y Otomano y aparecieron nuevos Estados en Europa y Oriente Próximo. El único de los imperios que permaneció en pie fue el ruso, que pasó de manos de los zares a estar bajo el control de los bolcheviques.

Por otra parte, desde el final de la primera guerra mundial, las políticas de los países dejaron de enfocarse al exterior para centrarse en los asuntos domésticos, con lo que los procesos de integración globales se ralentizaron en este periodo.

4.2.2 La Gran Depresión

El episodio más calamitoso en la reciente historia económica de Occidente tuvo lugar en pleno periodo de entreguerras (1929-1933), y se irradió desde los Estados Unidos, la mayor potencia económica de la época, al resto de países conectados. Cabe destacar que el mundo no era aún una red unitaria y que el bloque soviético, aislado de las transacciones comerciales con los países capitalistas, no sintió los efectos de la crisis

⁸ Tal ambiente tendrá reflejo en el arte: el surrealismo, el expresionismo, el absurdo con Kafka, Gide, Pirandello; y en el pensamiento con Freud y su búsqueda de lo oscuro y oculto en el psicoanálisis.

que asoló a estos países. En todo caso, su impacto supuso un grave golpe a la economía mundial, poniendo en peligro al sistema económico imperante por primera vez desde que Marx aludiera al posible derrumbe del capitalismo presa de sus propias contradicciones. El *crash* de la Bolsa de Nueva York del 29 de octubre de 1929 fue además el primer freno al progresivo movimiento de globalización económica. Los procesos de integración económica mundial se estancaron (Hobsbawm, 1995: 95), disminuyeron los flujos migratorios,⁹ y se paralizaron también los movimientos internacionales de capitales. Este cataclismo tuvo trascendentes consecuencias para la vulnerable ciudadanía, que veía cómo los productos básicos de primera necesidad desaparecían y sus ahorros se esfumaban por completo, llevando a muchos a la ruina y al desempleo en cifras desconocidas hasta entonces¹⁰ y durante largos periodos de tiempo, sin subsidios de desempleo ni sistemas públicos de cobertura social. Carentes de posibilidades, las clases trabajadoras sufrieron el impacto sin apenas protección, lo que generó una desconfianza en el sistema de libre mercado de la que se nutrirían tanto los fascismos europeos como las izquierdas más radicales.

Otra nota ciertamente destacable de este periodo fue el vuelco nacionalista y belicista de Japón (1931) y Alemania (1933). El fascismo surgió en esencia como un movimiento moderno de masas, contrario a la ortodoxia económica capitalista. Su aparición sería la simiente de los gravísimos conflictos posteriores que desembocarían en la segunda guerra mundial. El contexto económico depresivo fue determinante en su ascenso y posterior triunfo. Con Hitler al poder en Alemania, el fascismo internacional encontró un referente común frente al comunismo. Ante esta situación, capitalismo y comunismo, dos paradigmas que parecían irreconciliables y que fueron las fuerzas antagónicas durante este siglo, dejaron de lado tal oposición para hacer causa común frente al fascismo amenazante de la Alemania de Hitler.

4.2.3 La segunda guerra mundial

El origen de esta segunda conflagración mundial vino propiciado por la gran depresión económica, el ascenso de los nacionalismos agresivos y las políticas exteriores expansionistas de Japón, Italia y Alemania. El conflicto no estalló antes a pesar de que hubo actuaciones que podrían haberlo propiciado, como la anexión de Manchuria (1931) y la ocupación de Shangai (1932) a cargo de Japón, la subida al poder de Hitler

⁹ Es llamativo que en Estados Unidos llegaron casi a desaparecer.

¹⁰ El paro llegó al 22-23% en Gran Bretaña y Bélgica, 24% en Suecia, 27% en los Estados Unidos, 29% en Austria, 31% en Noruega, 32% en Dinamarca, y 44% en Alemania. (Hobsbawm, 1995: 100)

con un programa de política expansionista explícito, las anexiones de Austria (1938) y de los Sudetes y el establecimiento de un protectorado sobre Bohemia y Moravia por parte de Alemania o la guerra de Italia contra Etiopía (1935) a la que convirtió en colonia italiana de 1936 a 1937, sin olvidar la salida de la Sociedad de Naciones de Italia y Alemania. Pero no fue hasta que Alemania invadió Polonia en septiembre de 1939 cuando Francia y Gran Bretaña declararon la guerra a Alemania. Hasta entonces, la Sociedad de Naciones se había limitado a condenar estas políticas, pero sin llegar a intervenir. De hecho, la postura ambigua y débil del resto de países dio fuerzas al régimen alemán para realizar una política agresiva desde el ascenso de Hitler al poder hasta el inicio de la segunda guerra mundial. No cabe duda de que el peso del dolor sufrido en la anterior guerra mundial se sentía como un precio muy alto que debía intentar evitarse, pero la guerra parecía inevitable¹¹ toda vez que los medios políticos, el “apaciguamiento”, resultaban insuficientes para frenar el avance de un movimiento que por definición era expansivo y violento. Esta política hizo que incluso quienes deseaban llegar a acuerdos con Alemania hubieran de desistir finalmente.

Si la primera guerra mundial fue una guerra de enormes dimensiones, la segunda fue total, se buscaba la rendición incondicional del enemigo, y no se distinguió entre campo de batalla y ciudades, o entre militares y población civil. Fue el entonces presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, quien dio la orden de arrojar la bomba atómica sobre Hiroshima el seis de agosto de 1945, matando de inmediato a 70.000 personas y dejando heridas a otras 40.000, lo que a su juicio fue “el suceso más grande de la historia” (García de Cortazar y Lorenzo Espinosa, 1996: 43 ss.). Unos días después ordenó bombardear Nagasaki. El potente aldabonazo que supusieron las dos bombas atómicas americanas sobre suelo japonés con las que concluía la guerra hizo que el mundo entero sintiera el terror de un modo global.

Tras la guerra, las potencias ganadoras acordaron la creación de Naciones Unidas, dotándola de una constitución el 24 de octubre de 1945 y reservándose privilegios como un puesto permanente en el Consejo de seguridad y el derecho de veto para Estados Unidos, Rusia, China, Reino Unido y Francia. Bajo la máscara de una reconstrucción que asegurara la paz futura lo que se llevó a cabo fue un reparto dual del mundo.

“La voluntad bipolar se consagrará mediante un todopoderoso Consejo de Seguridad, en el que no hubo piedad para terceros y en el que fundamentalmente imperaron los intereses del reparto.” (*Ibid.*: 13)

Geoestratégicamente, esta contienda supuso el final definitivo del periodo de

¹¹ El pacifismo nunca llegó a calar en las masas, si se exceptúa el caso de Gran Bretaña en los años treinta. (Hobsbawm, 1995: 158)

hegemonía europea. Desde la perspectiva económica, se observa, a grandes rasgos cómo, tras la primera gran guerra, el comercio pudo reestablecer sus niveles para de inmediato caer en la Gran Depresión. En 1945, tras la segunda guerra mundial, el comercio mundial se encontraba en niveles similares a los de 1913. Pero a pesar del frenazo económico, el desarrollo tecnológico seguiría avanzando imparablemente, modificando muchos esquemas anteriores, entre ellos, el hecho de que los países establecieran alianzas comerciales para acercar sus respectivos mercados. Es precisamente a partir de 1945 cuando surgen las empresas multinacionales como nuevos actores globales.

4.3 LA TERCERA OLEADA: LA ÉPOCA DORADA

Desaparecida la amenaza del fascismo tras la guerra, capitalismo y comunismo volvieron a ser los extremos irreconciliables que eran antes, sumiéndose en la “guerra fría” bajo la amenaza de un conflicto nuclear. Harry Truman pronunció un discurso ante el Congreso (12 de marzo de 1947) que se convierte en la declaración oficiosa de la guerra fría (García de Cortazar y Lorenzo Espinosa, 1996: 17). Sin embargo, al margen de las retóricas apocalípticas y bravatas que se vertían desde ambos lados y a pesar de los conflictos casi permanentes desde 1946 hasta 1989, la situación política era estable. Los conflictos, con ser graves, se mantenían amortiguados por miedo a que la falta de contención provocara su extensión y pudieran involucrar directamente a las dos superpotencias con armamento nuclear. En resumen, ambos bloques se mantuvieron dentro de lo convenido al final de la segunda guerra mundial, conservando cada uno su esfera de hegemonía y cediendo amplio margen de actuación al otro. Ni la URSS tenía intenciones expansionistas, más bien cabe decir que su postura era defensiva, ni el feroz e injustificado¹² anticomunismo de los EE.UU. pretendía emprender ninguna acción bélica contra el bloque soviético. A pesar de las tensiones, las armas nucleares no se llegaron a utilizar, aunque sí se empleó su mención como amenaza en ciertos casos, siendo la crisis de los misiles en Turquía y Cuba (1962) el incidente más grave de todos ellos.¹³ La ciudadanía mundial convivía con la intimidación de un cataclismo nuclear con la confianza en que ninguno de los dos bandos fuera tan temerario como para empezar algo de lo que todos podrían arrepentirse. Los movimientos pacifistas se

¹² El peligro de una conspiración comunista internacional era inexistente tanto en Europa occidental como en Estados Unidos. Fue la estrategia americana la que utilizó la baza del peligro comunista con tintes apocalípticos con el fin de mantener su hegemonía como defensores de los valores de la civilización occidental ante la amenaza roja (Hobsbawm, 1995: 240-241).

¹³ La URSS llegó a amenazar con el uso de la bomba nuclear para forzar la retirada de Gran Bretaña y Francia de Suez. Por su parte, los EEUU la utilizaron para acelerar las negociaciones de paz en Corea (1953) y Vietnam (1954) (Hobsbawm, 1995: 233).

rebelaron contra el llamado “equilibrio del terror”, los pronunciamientos amenazantes y la insoslayable presencia del colosal arsenal nuclear.¹⁴ De hecho consiguieron una mayor sensibilidad popular en contra de las armas atómicas, pero su resultado real fue prácticamente nulo y no afectó el ritmo de la carrera armamentística. A pesar de no existir un peligro de confrontación inminente, ambos bloques sostuvieron una desenfrenada carrera de armamentos para asegurar la capacidad de destrucción mutua (*mutual assured destruction*), objetivo que ambos conquistaron, llegando a acumular un potencial capaz de destruir todo rastro de vida en el planeta en segundos. El complejo industrial y militar adquirió un protagonismo injustificado, lo que le acabaría costando la ruina a la Unión Soviética, empeñada en superar en número de cabezas nucleares y lanzadoras de misiles a su más potente rival.

Por otra parte, es de destacar que en plena guerra fría surgió la Comunidad Europea, un organismo estable con vocación de integración económica, y en segundo término legislativa, de los Estados miembros. Nació en 1957 con Francia, República Federal de Alemania, Italia, Países Bajos, Bélgica y Luxemburgo como países fundadores, a los que se unirían posteriormente Gran Bretaña, Irlanda, España, Portugal, Dinamarca y Grecia.

Desde el punto de vista económico, el final de la Segunda Guerra Mundial marca el inicio de una nueva etapa histórica en Occidente (Díez Espinosa *et al.*, 1996: 9) marcada por un entorno económico capitalista en el que abundaban las democracias representativas, ya sea en Estados monárquicos o republicanos. De acuerdo con los analistas del Banco Mundial (IBRD/WB, 2002: 4), esta etapa, que ellos sitúan desde los años cincuenta hasta los ochenta, fue propiamente la segunda, y no la tercera oleada globalizadora. Eso es cierto en la medida en que se restablecieron las relaciones comerciales pacíficas entre los países ricos. No obstante, aunque las guerras mundiales frenaron la integración pacífica, sí fueron acontecimientos planetarios de suma importancia puesto que marcaron de manera determinante las relaciones de integración y los repartos de poder que vendrían posteriormente. En ese sentido, entendemos que es correcto considerarlas como etapas a tener en cuenta a todos los efectos dentro de los procesos de integración que estamos presentando.

El crecimiento económico de los años cincuenta a los setenta fue aumentando de forma

¹⁴ Dentro de los movimientos pacifistas, mención aparte merece el espectacular movimiento de masas contra la guerra de Vietnam (1965-75), cuya presión en manifestaciones y disturbios callejeros se hicieron insoportables para el gobierno norteamericano, que tuvo que retirar sus tropas de aquel país.

general e ininterrumpida en las sociedades industrialmente avanzadas de Occidente debido a una multiplicidad de factores que, de modo sumario, se resumen en el aumento en la producción, la innovación tecnológica, el mayor volumen de factores de producción (materias primas, trabajo y capital) la eficiencia en el aprovechamiento de los recursos productivos, el aumento de la demanda, los cambios estructurales y su incidencia en los modelos de crecimiento.

La expansión del comercio mundial desde el final de la segunda guerra mundial viene influida por diversos factores (Díez Espinosa *et al.*, 1996: 31-32): la política de liberalización de los intercambios comerciales y la creación en 1947 del GATT (Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio) una agencia de la ONU para regular los intercambios o la liberalización del sistema de pagos. Por su parte, la Conferencia Monetaria y Financiera de la ONU (Bretton Woods, 1994) inaugura un nuevo sistema monetario internacional con el objetivo de proporcionar estabilidad monetaria y liquidez internacional. Las instituciones que representan este nuevo sistema son el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. A ello se sumó la formación de nuevos procesos de cooperación e integración, la eliminación de obstáculos al comercio internacional, la creación de la Unión Europea de Pagos, el Código de Liberalización de la OECE, la Asociación Europea de Libre Comercio (EFTA) y la Comunidad Económica Europea (CEE). Los Estados además vieron incentivadas las exportaciones con el abaratamiento del coste del transporte propiciado por las nuevas tecnologías y el bajo precio del petróleo. Por su parte, los países menos desarrollados se convertían en suministradores de materias primas y de productos con bajo valor añadido, ajenos a los flujos de capital, haciendo que el espacio que separaba a los países ricos de los pobres se ensanchara (IBRD/BM, 2002: 4).

Desde la perspectiva geopolítica, el mundo mantiene el reparto hecho tras la segunda gran guerra. Las democracias capitalistas occidentales se constituyen en el llamado “primer mundo”, los Estados socialistas en el segundo y los países en situación de dependencia y pobreza son los considerados como pertenecientes al “tercer mundo” (Díez Espinosa *et al.*, 1996: 9). El muro de Berlín, símbolo de la partición del mundo en dos bloques antagónicos, dividió férreamente¹⁵ desde 1961 las dos zonas principales en las que las dos superpotencias luchaban por mantener su supremacía militar y estratégica. Si el “telón de acero” era la metáfora visual de un reparto bipolar, una de sus manifestaciones más crudas fue el golpe de estado dado por la CIA y el ejército

¹⁵ Desde su creación hasta su demolición murieron al menos 70 personas que intentaban sobrepasarlo.

chileno en 1970 contra el presidente de Chile, Salvador Allende, elegido por su pueblo en elecciones libres. Los acontecimientos internos de países como Chile, Yugoslavia, Etiopía, Francia o Italia, eran en realidad escenarios globales donde se enfrentaban las dos potencias hegemónicas (Fontaine Talavera, 1998).

En lo referido a los cambios en las funciones del Estado, la más destacada consecuencia en términos políticos del cataclismo económico de comienzos de siglo fue que el capitalismo con tintes sociales se impuso al *laissez-faire*. El objetivo que se perseguía era apaciguar el creciente descontento popular con el sistema capitalista. Ante el riesgo de conflictos y revueltas sociales de signo fascista o comunista, se ensayó otro modelo, especialmente desde el final de la segunda gran guerra, conocido como el Estado de bienestar.

Si nos preguntamos por el papel que jugaban hasta entonces los Estados en el desenvolvimiento de la economía, hemos de hablar de la Alemania de Bismarck (1871-1890), que marcó el origen de la política social o asistencialista, aunque hay que matizar tres aspectos: era de carácter jerárquico y no universalista; los fondos para tales políticas no provenían del Estado sino de las contribuciones de trabajadores y empresarios y en tercer lugar, su objetivo era frenar la pujante influencia socialista obrera.

En el resto de Estados hemos de constatar que su papel era secundario, tal y como establecían los postulados de Adam Smith, quedando relegado a las cuestiones de justicia, defensa, gastos de gobierno y obras públicas. Pero es a partir de la quiebra de la Bolsa cuando el Estado toma un papel más activo, siguiendo y ampliando las doctrinas de John Maynard Keynes. La profecía de Marx acerca de la inestabilidad y caída del capitalismo se evitaba con un giro social. Puede decirse que Keynes salvó al capitalismo en los años treinta (Stiglitz, 2002: 309).

Decisiva fue la influencia del diputado liberal británico William Beveridge, quien con su primer informe¹⁶ al Parlamento de 1942 dio un giro social al intervencionismo económico estatal cuando propuso aminorar las desigualdades sociales mediante el seguro social. Su objetivo era liberar al ciudadano de posibles calamidades ante eventualidades como la enfermedad, accidentes laborales, vejez, desempleo, maternidad y otras similares; sus tesis pusieron las bases del *Welfare State*. Muy pocos fueron los Estados donde no se operaron cambios de orientación política a partir de la depresión y sobre todo desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

¹⁶ Este primer informe “Report to the Parliament on Social Insurance and Allied Services” vendría complementado por otro de 1944 “Full Employment in a Free Society” en el que abordaría el problema del desempleo.

Además de las competencias habituales, el Estado de bienestar se concibió fundamentalmente con dos atribuciones específicas, la primera de las cuales era su papel estructural de cara a regular y asegurar el crecimiento económico. El Estado intervenía tratando de amortiguar los efectos coyunturales negativos de los ciclos depresivos y asegurando la adecuación entre la oferta y la demanda económica global, como modo de superar los momentos recesivos.

En segundo lugar, el Estado adquiere la nueva atribución de promover la igualdad de oportunidades de los ciudadanos mediante la redistribución de la renta. La mayor parte del gasto público, en detrimento de los gastos militares, se dedicó a garantizar una protección mínima en diferentes ámbitos: empleo, servicios sociales universales, mantenimiento de un nivel de vida mínimo, servicios asistenciales, prestaciones sanitarias, educativas, culturales, de transporte, etc.

Era lo que Díez Espinosa denomina *contrato social posicional*: una alianza mayoritaria entre los distintos grupos sociales con el fin de que todos pudieran acceder a beneficios de los que solo disfrutaban los grupos superiores. El hecho de pertenecer a un Estado daba a los ciudadanos derecho a la participación en la vida política y a compartir el bienestar general (Díez Espinosa *et al.*, 1996: 30-37).

Tras la segunda guerra mundial¹⁷ los gobiernos se comprometieron con la reducción de las desigualdades sociales y primordialmente con el objetivo del pleno empleo. Las políticas proteccionistas suponían una continuación, aunque con objetivos bien diferentes, de las economías planificadas de tiempo de guerra.

4.3.1 La sociedad de consumo

Para Hobsbawm (1995: 566) tanto en el siglo XIX, como en el XX, el proteccionismo en economía tuvo como consecuencia el desarrollo de los Estados y la prodigiosa recuperación económica del siglo XX.¹⁸

Indudablemente, el papel del Estado en la expansión económica entre 1947 y 1973 fue crucial; su intervención en los procesos económicos puede medirse por la relación entre el volumen de gasto público y el PIB, que en estas décadas de expansión económica tuvo un fuerte ascenso, con un promedio, a finales de los sesenta, del 41% y en ningún caso por debajo del 33%. Es a partir de 1970 cuando el gasto en bienestar supera

¹⁷ El papel del Estado desde la posguerra fue permanente, asegurando el funcionamiento del sistema capitalista, hasta llegar a una segunda fase entre 1975 y 1980, cuando entrará en crisis, para ser ampliamente cuestionado a partir de 1980.

¹⁸ A su juicio, el libre comercio coincide y tal vez sea la causa principal de la depresión. En este punto sigue a Bairoch, Paul, *Economics and World History: Myths and Paradoxes*, Hemel Hempstead, 1993: 164.

cualquier otra partida presupuestaria, llegando en los casos de Australia, Bélgica, Francia, Alemania Federal, Italia y Holanda al 60% de su gasto público.

Como consecuencia de todo lo anterior, la prosperidad general llegó a sus niveles más altos en los países capitalistas desarrollados. Con el aumento de las prestaciones sociales se elevaron las rentas mínimas y se extendió la capacidad de consumo desde el final de la segunda guerra mundial. Fue una etapa de enorme crecimiento económico que supuso un cambio revolucionario para la vida cotidiana: la vida del individuo se rodea de objetos y servicios de consumo. Cualquier ámbito humano, desde el doméstico al cultural se mercantiliza y se reviste de la necesidad de compra (Díez Espinosa *et al.*, 1996: 29). Se produce un espectacular aumento de la mercadotecnia, una actividad no productiva cuyo objetivo es reducir el tiempo que media entre la producción de un artículo y su consumo mediante una mejora en su presentación, o por medio de la publicidad, que provoca que aumente dramáticamente la obsolescencia de los productos. Como resultado de todo ello, la economía se disparó, la construcción alcanzó niveles desconocidos y las fábricas, siguiendo el modelo fordista de producción automatizada,¹⁹ producían en cadena. El mercado se abrió plenamente a las masas, el nivel de vida se elevó, se facilitó el acceso general a los niveles superiores de enseñanza y los trabajadores vieron que lo que antes eran lujos de minorías (cosméticos, electrodomésticos, alta costura, acceso a la universidad...) se convertían en productos de consumo habitual.²⁰ En efecto, el auge del capitalismo vino acompañado de profundos y novedosos cambios sociales, muchos de ellos con gran poder de nivelación social, que se prolongaron durante unos veinticinco o treinta años. La revolución tecnológica y la división internacional del trabajo fueron los motores de esta fase expansiva en la que la economía se internacionalizó bajo el liderazgo de los Estados Unidos.

A finales de los años 60 comienzan a surgir diferentes movimientos sociales en Estados Unidos, Francia, Italia, Alemania, España, Japón, Brasil, México y Checoslovaquia. Su florecimiento se produce en una época de bonanza económica y más que pretender alcanzar el poder, buscaban el cambio en asuntos que iban desde la ecología, el feminismo, los derechos humanos, la liberación sexual a la democracia participativa, etc. Una parte de sus reivindicaciones pasó a formar parte de la cultura colectiva de Occidente. El papel social de la mujer, por citar un ejemplo, empieza en esta época a

¹⁹ Lo que provocó un movimiento poblacional del campo a las ciudades, donde se asentaban las grandes industrias, en detrimento del sector agrícola. La práctica extinción de la clase campesina fue el cambio social de mayor envergadura de la segunda parte del siglo XX, tanto por lo que significa de vaciado de los entornos rurales, como por la aglomeración en los grandes centros urbanos.

²⁰ Una de las consecuencias de este periodo de enorme crecimiento y de progreso fue el deterioro ecológico debido al uso masivo de los combustibles fósiles.

cobrar relevancia en estos países y las mujeres consiguen un mayor acceso a los estudios superiores y a los puestos de trabajo.

En julio de 1969 el mundo palpitó como una auténtica aldea global viendo la retransmisión mundial del primer hombre pisando la Luna. Era la edad de oro, los países capitalistas gozaban de una posición privilegiada en el mercado internacional, importando del resto de países las materias primas a bajo coste y produciendo manufacturas que eran exportadas con grandes beneficios. Por su lado, el bloque soviético vivió una evolución profunda, con la transformación y modernización de unas economías que habían sido hasta entonces principalmente agrícolas, como es el caso de Bulgaria y Rumanía. Incluso los países más pobres vieron cómo aumentaba su producción de alimentos, lo que trajo consigo el hecho de que sus poblaciones aumentaran considerablemente, mientras crecía la esperanza de vida.²¹

Pero el espejismo de la bonanza se desvanecería en los años setenta, cuando las hambrunas en los países pobres convivían con los excedentes alimentarios de los países ricos.

A partir de los años sesenta, la economía se hace más global y comienza a liberarse de las ataduras de las fronteras nacionales. Entran en escena con pujanza las compañías transnacionales, aparecen los paraísos fiscales y se produce una nueva división internacional del trabajo. Las mejoras en los transportes facilitan que la producción se desplace de donde surgió, los países industriales, para localizarse en terceros países. La edad de oro llegó a su fin en los años setenta, con el declive de los Estados Unidos, para entrar en una nueva época de crisis en la que la industria dejó de crecer y el fantasma del desempleo reapareció. La crisis del petróleo de 1973 marca el punto álgido de esta etapa.

Podemos concluir afirmando que los orígenes más inmediatos de la globalización aparecen al comienzo de esta época dorada, cuando los Estados Unidos lideran y se abre una nueva etapa de rápido comercio internacional estable, propiciada por la desaparición de los controles de capitales y el vertiginoso abaratamiento del transporte. Los países desarrollados obtuvieron enormes beneficios de esta situación al ocupar un lugar privilegiado en el mercado global (Held, 2005: 65).²²

4.4 LA CUARTA OLEADA: CRISIS Y DESCOMPOSICIÓN

Esta etapa marca el comienzo de un tiempo nuevo en el que las incertidumbres y las

²¹ Los notables avances en medicina y farmacología después de la segunda guerra mundial fueron también responsables de estas mejoras sociales y de la explosión demográfica.

²² En 1950 el 64% de las exportaciones mundiales estaba en manos de los Estados más desarrollados. En 1990, esta cifra llegó al 71,43%.

sacudidas económicas ya afectaban a todos los países. La profunda crisis económica se sintió desde mediados de los años 70 tanto dentro de la órbita soviética, cuyo estancamiento económico favoreció su declive y su colapso como bloque, como en los países capitalistas. Por su parte, los países más desfavorecidos del mundo estaban anclados a una deuda externa que durante este periodo se elevó estrepitosamente, especialmente en África, lo que ensanchó aún más la distancia que venía separando al mundo rico del pobre.

A pesar de que no se pueda hablar de un único entorno cultural global, la expansión de los modelos sociales y económicos de los países del primer mundo hacia el resto de países era un hecho “irreversible y sin precedentes” que hizo que el mundo se volviera, no sin fuerzas reactivas, cada vez más homogéneo (Díez Espinosa *et al.*, 1996: 15). En lo económico, la interconexión planetaria era ya un hecho innegable: por primera vez en la historia de la humanidad, el planeta estaba organizado en torno a un conjunto de reglas económicas comunes (Castells, 2001: 408).

4.4.1 Fin del Estado de bienestar

La crisis de los 70 no fue una quiebra del sistema capitalista, como la de 1929, de hecho el desarrollo continuó en los países más avanzados, pero los efectos del desempleo masivo fueron graves, y con él mayores diferencias sociales, pobreza e inestabilidad. Si la alternativa a la gran crisis de 1929 fue la acción decidida del Estado a intervenir en la economía para mantener el bienestar de los ciudadanos y paliar desigualdades, desde los años setenta disminuye la intervención estatal con la consiguiente disminución de los gastos sociales (Díez Espinosa *et al.*, 1996: 10). Los gobiernos, cediendo a las presiones de la economía global, dejan que el Estado pierda parte de su soberanía económica, se vacíe de poder y abandone algunas de las competencias y políticas que evitaban la polarización y la exclusión social: “Las décadas de crisis fueron la época en la que el Estado nacional perdió sus poderes económicos” (Hobsbawm, 1995: 408).

Los años ochenta vieron el resurgimiento de la derecha conservadora con Reagan (1981 hasta 1989) y Thatcher (1979 hasta 1990), firmes partidarios de que el Estado no debía interferir en los procesos económicos. Se tacha al Estado de bienestar de paternalista y se le acusa de restringir la libertad de los individuos. En consecuencia, se privatizan empresas y servicios, haciendo que lo que estaba a disposición de todos los ciudadanos con independencia de su renta pasara a prestarse a precios más privativos. Se “desnacionaliza” lo que hasta entonces se consideraba de interés nacional (Sassen, 2010: 17) y se debilitan las redes de protección del Estado. En este escenario se desdibujan los lazos de solidaridad social, lo cual contribuye a la atomización de la

sociedad, que pasa a ser menos solidaria y más competitiva (Jiménez Redondo, 1999):

“...los vínculos humanos, a los que merecía la pena sacrificar los intereses individuales inmediatos [...] devienen cada vez más frágiles y se aceptan como provisionales.” (Bauman, 2009: 9)

Con la internacionalización de las relaciones económicas y la merma de la capacidad económica de los poderes públicos, los Estados quedaron desprovistos de medios eficaces para llevar a cabo la redistribución de la riqueza o para garantizar derechos sociales, puesto que los recursos procedentes de la economía privada son más inaccesibles.

4.4.2 De la guerra fría al deshielo

A la relativa distensión entre las dos superpotencias de mediados de los años setenta sobrevino la “segunda guerra fría”, una etapa de crisis que llegaría a su cenit en los años ochenta. Diferentes conflictos entre países del tercer mundo enfrentaron de nuevo, aunque de forma vicaria, a ambas potencias. Las principales causas de estos enfrentamientos se hallan en el surgimiento de revoluciones en numerosos países de África, Asia y América, que se alinearon con la URSS, en un momento en que era palpable la falta de socios de los Estados Unidos tras la derrota en Vietnam. El aislamiento pudo evidenciarse en 1973, cuando los Estados Unidos fueron incapaces de encontrar aliados en la guerra del Yom Kippur.²³ A pesar de que el final de la guerra fría pareció llegar con Kennedy y Krushev, el rearme nuclear no cesó. El final de este periodo y el “deshielo” definitivo es obra de los presidentes Reagan y Gorbachov, quienes con su firma en las cumbres de Reykiavik (1986) y Washington (1987), daban por concluida la carrera de armamentos atómicos; una escalada que había maltratado las economías de los países participantes y dejado al mundo con más armas de las que podía utilizar, capaces de reducir a escombros el planeta varias veces. Fue el primer intento de poner fin al hasta entonces imparable rearme nuclear.

El último capítulo del siglo sobrevino cuando el socialismo real se desmoronó definitivamente. En 1985, Mijail Gorbachov llegó al poder de la Unión Soviética con un programa de reformas del socialismo soviético bajo los lemas de *perestroika* (reestructuración) y *glasnost* (libertad de información). A pesar de sus loables intenciones: modernizar su país y emancipar a los ciudadanos del férreo estatismo, la carencia de una alternativa real al sistema vigente, en especial la falta de autoridad, provocó una quiebra económica que se tradujo en el deterioro de la calidad de vida de los ciudadanos (Hobsbawm, 1995: 481). Fue Yeltsin quien declaró Rusia como

²³ Entre Israel, apoyado por los Estados Unidos, frente a Siria y Egipto, dentro del bloque soviético. Solo Portugal cedió sus bases militares a los americanos.

república, haciendo que el país volviera a sus primitivas dimensiones del siglo XVII, dando con ello el paso definitivo hacia la desintegración del imperio soviético. Al no contar con una autoridad central, cada país satélite pudo actuar autónomamente. Los cambios que se sucedieron en Europa del Este con la disolución de los regímenes comunistas marcaron el colapso irreversible de la Unión Soviética y de su malogrado experimento revolucionario. La disolución de este sistema estatista y la reconversión de China a un capitalismo *sui generis* marcan un tiempo de supremacía global incontestable de los Estados Unidos. El “nuevo orden mundial” y la presencia de una sola superpotencia global, supone un cambio de escenario y el derrumbe de los cimientos sobre los que se había edificado el mundo del siglo XX.

El final de la guerra fría dio paso a la difusión de los valores democráticos en muchas partes del mundo, pero el momento histórico que culmina con el siglo XX deja un mundo en una posición inestable: recursos naturales que escasean y mayores posibilidades de destruir el entorno, ya sea de forma instantánea, con el arsenal bélico nuclear, o de forma gradual, siguiendo los modos de producción y consumo habituales.

4.5 LA QUINTA OLEADA: LOS ALBORES DEL SIGLO XXI

Creemos que si hubiera que marcar un comienzo formal, o acaso simbólico, de la era de la globalización, se podría establecer en 1989, ya que los procesos de globalización, ralentizados desde el comienzo de la primera guerra mundial debido a las políticas proteccionistas de los Estados, reaparecen en su mayor magnitud en esta quinta etapa. Morin (2010) va más lejos y afirma que es entonces cuando la globalización comienza realmente.²⁴ Hobsbawm afirma que en los años finales de la década de 1980 y en los primeros de la de 1990 terminó una época del mundo para comenzar otra nueva (Hobsbawm, 1995: 15). E incluso quienes, como Friedman,²⁵ usan una división diferente de las etapas de los procesos globales, coinciden en que esta última fase es la que provoca los mayores cambios porque, a efectos prácticos, las dimensiones del mundo pasan a ser ya diminutas.

Entendemos que es pues un momento histórico nuevo y de vital importancia para comprender específicamente el proceso de globalización que estamos investigando y de modo más general, el momento que vivimos. Señalaremos tres dimensiones que podrían

²⁴ Él sitúa el inicio de la globalización en 1990

²⁵ En su esquema tripartito, Friedman (2005) sitúa la primera etapa en 1492, momento en el que la Tierra empieza a “contraerse” y la segunda iría de 1800 hasta 2000 en la que nuevamente el Mundo se hizo más pequeño, en este caso de la mano de grandes empresas multinacionales, la Revolución Industrial, la máquina de vapor, el ferrocarril y el abaratamiento de los transportes y telecomunicaciones que hacen que surja la economía globalizada. La tercera fase arrancaría en el año 2000.

servir para caracterizar esta última fase cuya interacción hizo del mundo un escenario cada vez más unificado: a) la revolución informática y tecnológica, b) la intensificación de los procesos de integración económica y c) la caída del muro de Berlín y sus consecuencias políticas.

4.5.1 La revolución informática y tecnológica

Una de las más potentes fuerzas globalizadoras, Internet, aparecía tímidamente en 1969, pero es a partir de los años 80, cuando las herramientas de comunicación modernas dieron el empujón definitivo a la unidad global. El primer ordenador personal apareció en el mercado en 1981, el sistema operativo *Windows* en 1985 y en 1990 los PC y el módem estaban al alcance de los consumidores, propiciando una revolución global de las telecomunicaciones. El navegador de la web posibilitaba bajar documentos almacenados en sitios de internet. El primero apareció en 1993 (*Mosaic*), pero la gran difusión comercial gratuita de *Netscape* hizo que el mundo entrase en la era internet un año después. En 1995, *Windows 95* ya incluía su propio navegador, *Explorer*, y a finales de los 90, su expansión era un hecho incuestionable. El afán de comunicación de las personas motivó su vertiginosa popularización. Se pasó de una informática basada en el PC a otra basada en internet lo cual, a su vez, generó un aumento en la compra de ordenadores y programas para digitalizar todo tipo de datos.

La digitalización, al transformar los datos en bits y *bytes* posibilitó su manipulación, almacenamiento y transmisión por la red. Aparece entonces la digitalización de libros, música, fotos, textos y su flujo por Internet. Las posibilidades comerciales de este hecho provocaron una enorme inversión en fibra óptica que ciertamente redujo el coste de la transmisión de datos, pero marcó el comienzo de la burbuja por exceso de inversión en el sector. El resultado fue que el mundo entero quedó cableado por tierra y por mar. Las autopistas mundiales de fibra óptica articularon aún más al planeta y la red comercial se hizo más global. El flujo de trabajo se hizo viable en todas las partes del mundo y el navegador y el correo electrónico propiciaron la mayor conexión internacional que el planeta ha vivido jamás.

Con esta fuerza se pasa de una red que es capaz de conectar a personas y a empresas entre sí a otra que hace compatibles todos los programas informáticos que comparten personas y empresas. Ese es el momento en el que se puede operar cooperativamente desde cualquier parte del planeta y que permite repartir cualquier fase del flujo de trabajo gracias a aplicaciones informáticas homogéneas. La interoperatividad informática a través de ordenadores y programas compatibles puede conectar cualquier departamento de una empresa con cualquiera de cualquier otro lugar del mundo y eso hace que el trabajo circule más que nunca, se divida, se reparta y vuelva a ser

ensamblado en un proceso que reduce costes y que permite hacer negocios en cualquier parte del mundo. Los protocolos de información se uniformizan y se crean estándares globales que hacen posible la creación de oficinas globales virtuales o el uso de recursos de talento en cualquier parte del mundo.

Otra de las consecuencias de los cambios tecnológicos es la capacidad de cualquier ciudadano o empresa de acceder a la información gracias a los motores de búsqueda y la tecnología existente. Todo el saber del mundo está a disposición de quienes estén conectados.

Al igual que se producen cambios en el conocimiento, la industria del ocio y del entretenimiento han sufrido, y previsiblemente sufrirán, notables cambios. La posibilidad de contactar con otras personas organizadas en torno a determinados temas es ahora prácticamente ilimitada. Se pueden crear grupos instantáneamente tanto para colaborar con trabajos, crear grupos de estudios o clubs de ocio. La transparencia de algunas áreas de la sociedad es cada vez mayor, todo parece visible y omnipresente en internet, desde la información científica a las vidas de las personas.

Cada vez más, las tecnologías potencian y aceleran todas las formas de colaboración, cooperación y comunicación anteriormente citadas. Las comunicaciones telefónicas, las videoconferencias y las conexiones tienden a reducir sus costes; el sujeto móvil puede trabajar desde cualquier lugar con tal de estar conectado a un terminal, incluso en movimiento. La capacidad de conexión entre individuo e individuo, individuo y máquina, y máquina y máquina acaba con la barrera espacial que hace solo unos años era impedimento para un mundo interconectado (Friedman, 2005). Con estas novedades tecnológicas, entramos en lo que Echevarría llama el “Tercer Entorno”, una nueva sociedad tecnológica postindustrial diferente de las anteriores eras: preindustrial-natural e industrial-urbana, donde lo virtual prima y afecta a los otros dos entornos (Echevarría, 1999).

Las telecomunicaciones, transportes e infraestructuras han hecho que las dimensiones espacio-temporales hayan menguado significativamente. Su influjo supera el derivado de ser una potentísima herramienta de comunicación: pueden ser considerados los agentes que reestructuraron las relaciones sociales y de modo más genérico, la mayoría de las actividades humanas a escala planetaria. Lo que en un comienzo fueron transacciones de marcado carácter económico se acabaron convirtiendo en interacciones de toda índole a escala planetaria (Castells, 2001: 406 ss.). Friedman cree que ya no son los países ni las empresas, sino más bien los individuos, quienes están en posición de colaborar y competir en la nueva sociedad de la información. Ciertamente, ahora tienen el poder de investigar, editar y actuar con ese conocimiento en la manera en que lo estimen oportuno. Las nuevas tecnologías ponen al alcance de cada persona desde

cualquier terminal el acceso a elevadas cantidades de información digitalizada. La velocidad con la que ha aumentado la capacidad de almacenamiento y transmisión de la información es vertiginosa y a ello se suma que estos procesos son cada vez más baratos y potentes. Esta democratización de la información es un pujante agente global con potencial para causar profundos cambios en la sociedad. Cada vez más gente está conectada aunque naturalmente ni los países ni las grandes empresas han perdido su poder. No obstante, estas herramientas pueden romper definitivamente con muchas de las antiguas jerarquías verticales y ciertamente permiten pensar que no hay impedimentos técnicos para abrir vías de colaboración horizontales a todos los niveles y no solo en el ámbito empresarial o individual, sino también en el político e institucional. No cabe duda de que se trata de un hito histórico que hace que el mundo experimente cambios de enorme profundidad en tiempos cada vez menores.

Las críticas que pueden hacerse a estos procesos de intercomunicación global no han de venir por el aumento de las conexiones, los flujos de ideas y el comercio, sino por la falta de universalidad de sus efectos, con el consiguiente peligro de abrir procesos excluyentes para pueblos y territorios enteros (Castells, 2001: 25).

4.5.2 La intensificación de los procesos de integración económica

Con el impulso de las tecnologías, y esta es la segunda dimensión de esta fase, se produjo una extensión sin precedentes de mercados y empresas, traspasando fronteras nacionales y creando un único mercado global. Las exportaciones mundiales pasaron de constituir el 17% del Producto Interior Bruto planetario en la década de los 70 hasta crecer al 21% en los 90.

En 1989 se publicaron las medidas aceptadas por los poderes económicos de la capital estadounidense, conocidas como el “Consenso de Washington”, cuyo objetivo era facilitar los intercambios comerciales internacionales. Otro empujón notable al proceso de creciente liberalización comercial y financiera lo dio la fundación de la Organización Mundial del Comercio en 1993, tras la Ronda Uruguay de negociaciones multilaterales del GATT. La Organización Mundial del Comercio empezó a funcionar en 1995 con un Consejo General integrado por 76 países miembros.²⁶ El compromiso fundamental era reducir barreras al comercio a través de las negociaciones alcanzadas en sus diferentes rondas²⁷ y hacer que las economías nacionales se integraran en un único mercado global. Con estos impulsos, el planeta se hace cada vez más global e interdependiente en lo económico; prueba de ello es que la crisis financiera abierta en 1997, a pesar de

²⁶ Actualmente cuenta con 148 integrantes.

²⁷ Singapur 1996, Ginebra 1998, Seattle 1999, Doha 2001, Cancún 2003 y Hong Kong 2005.

estar localizada en Asia, afectó a las tres cuartas partes del planeta.

A finales de 1999 se celebró la Cumbre de la Organización Mundial del Comercio en Seattle. Este momento marcó el comienzo de una larga serie de protestas, lideradas por muy diversos colectivos, contra la globalización económica y la falta de democracia en las negociaciones internacionales. Tras esas protestas, la “Ronda del Desarrollo” de Doha (2001) se hizo eco formal de las críticas recibidas dos años antes en estos términos:

“El comercio internacional puede desempeñar una función de importancia en la promoción del desarrollo económico y el alivio de la pobreza. Reconocemos la necesidad de que todos nuestros pueblos se beneficien del aumento de las oportunidades y los avances del bienestar que genera el sistema multilateral de comercio. La mayoría de los Miembros de la OMC son países en desarrollo. Pretendemos poner sus necesidades e intereses en el centro del Programa de Trabajo adoptado en la presente Declaración. Recordando el preámbulo del Acuerdo de Marrakech, continuaremos realizando esfuerzos positivos para que los países en desarrollo, y especialmente los menos adelantados, obtengan una parte del incremento del comercio internacional que corresponda a las necesidades de su desarrollo económico.”²⁸

Sin embargo, a pesar de esta declaración de intenciones, los países pobres abandonaron en señal de protesta la ronda de negociaciones de 2003 ante la negativa de los países ricos a abordar los problemas del subdesarrollo.

Los atentados de 2001 no supusieron un freno a la globalización económica, se mantuvieron las tendencias generales en la producción, comercialización e integración de los mercados globalmente (Held, 2005: 53). China, gran potencia económica, se incorpora al mercado mundial tras su ingreso en la Organización Mundial del Comercio en 2001. Con su entrada, las redes de interacción política se multiplican y la intercomunicación aumenta a pasos agigantados a través de los canales de comunicación y transporte.

4.5.3 La caída del muro de Berlín y sus consecuencias políticas

En tercer lugar, es necesario reseñar cómo la implosión del estatismo soviético desde 1991 y el posterior ocaso de los regímenes comunistas acabaron con la antigua política de bloques e inauguraron una etapa en la que los Estados perdían su consistencia anterior. La caída del muro representa el fin del proyecto autodenominado comunista en Europa del Este. Su derrumbe liberó a los pueblos del Imperio Soviético e inclinó las fuerzas a favor del capitalismo de libre mercado en detrimento de las economías centralizadas soviéticas. A juicio de Friedman (2005) esta fue la primera y más potente fuerza globalizadora porque estos acontecimientos marcaron el final de una época no solo desde el punto de vista geopolítico, sino también desde el ideológico. Era el fin de

²⁸ Organización Mundial del Comercio, Declaración Ministerial, Doha , 2001. punto 2.

la guerra fría con sus tensiones y escalada armamentística y de la pugna entre el sistema capitalista y el comunista.

Antes de esta fecha, el mundo estaba dividido en dos grandes bloques. Tras 1989, se pasó de una política bipolar a una global en la que el mundo pasó a ser pensado como un todo, hecho que inspiró a Fukuyama a atisbar el “el fin de la historia” marcada por la égida de la democracia liberal. Desde luego este tiempo no fue ni en lo político, ni en lo ideológico el fin que auguraba Fukuyama. Como afirma Hobsbawm, la única generalización absolutamente segura sobre la historia es que esta perdurará en tanto en cuanto exista la raza humana (Hobsbawm, 1995: 16). Lo estático y definitivo no parecen avenirse con el fluir de acontecimientos y los constantes procesos de cambios que se vivieron desde entonces. El mundo unipolar en absoluto supuso la llegada a un punto de equilibrio estable. El siglo XX se cerró con un desorden global notable y sin ningún mecanismo político capaz de poner fin al desorden o mantenerlo controlado (Hobsbawm, 1995: 555). Las desigualdades planetarias seguían aumentando, la explotación y la opresión contra las que el sistema comunista decía levantarse seguían presentes, los conflictos étnicos no habían desaparecido, el mundo no se pacificó tras el ocaso del socialismo real, las guerras civiles continuaron, el racismo no desapareció, el deterioro del medio ambiente siguió su curso, el fundamentalismo islámico creció y los países ricos se cerraron cada vez más a los inmigrantes periféricos.

Cierto es que la caída del comunismo hizo que muchos hablaran del triunfo de la democracia en estos países, pero eran afirmaciones no exentas de retórica. Lo que se produjo fue el paso de las antiguas elites comunistas a ocupar los nuevos puestos de poder, tanto en doce de las quince ex repúblicas soviéticas como en otros países de la órbita de la Unión Soviética: China, Corea del Norte, Vietnam, Camboya o Cuba.²⁹ Ya Isaiah Berlin alertaba de cómo muchas de las acciones colectivas en torno a grandes valores como la libertad no proporcionaban mayor libertad a los individuos, sino que lo que procuraban era la toma del poder por parte de los representantes del colectivo en lucha (Berlin, 1996: 233).

Una de las más serias consecuencias de estos procesos es la pérdida de poder del Estado, pasando de un modelo socialista autoritario “ordenado” a un modelo débil donde la violencia se imponía sin cortapisas, como en el caso de numerosos países de África y Asia: Afganistán, Yemen, Somalia, Guinea –Bissau, Irak... Los viejos Estados-nación se disolvían o mutaban, con el riesgo de que los medios de destrucción a gran escala que eran propiedad del Estado pasaban a estar cada vez en manos de más actores.

²⁹ Cf. Halliday, F. (23 de noviembre de 2009). Los otros 1989. La Vanguardia , pág. 19.

La pérdida de peso político del Estado y la aparición de la violencia islamista tienen su origen en estos hechos de 1989 en los que la eficaz influencia ordenadora soviética dejó de estar presente, momento desde el cual comenzó a emerger un abanico de países violentos y a menudo anárquicos.

Desde 1989, los cambios en el mapa europeo han sido constantes: el 3 de octubre de 1990 se reunificaron las dos Alemanias, la República Democrática de Alemania se integró en la República Federal de Alemania. En febrero de 1990 se celebraron en Lituania unas elecciones que culminaron con la proclamación de su independencia, a la que seguirían las de Estonia y Letonia. En 1991 se fragmentaba la Unión Soviética. Su presidente, Mijaíl Gorbachov, se vio forzado a aceptar la desintegración de la URSS en el Tratado de la Unión de 1991 y ese mismo año dimitiría, tomando el poder Boris Yeltsin. La Comunidad de Estados Independientes vino a sustituir al antiguo Estado federal.

El 7 de febrero de 1992 se firmó en Maastricht el Tratado de la Unión Europea, que entraría en vigor el 1 de noviembre de 1993, naciendo así una Unión Europea capacitada para marcar las políticas exteriores y monetarias comunes en los países miembros. En 1992 desaparecería Yugoslavia como Estado. De 1991 a 1995 serbios, croatas y musulmanes entraron en guerra civil y en 1993, tras el triunfo de la revolución de Terciopelo en 1989 que había acabado con la hegemonía del Partido Comunista en Checoslovaquia, se dividió al país en dos: la República Checa y Eslovaquia.

4.5.4 El unilateralismo inestable

Ante la ausencia de una potencia rival, Estados Unidos asumió el papel de imperio único del nuevo orden mundial unipolar. La política americana desde 1989 fue de clara beligerancia: invasiones de Granada, Panamá, Irak, Somalia, Haití, lo que a su vez provocó una relativa debilidad de su economía, aprovechada por los mercados de Europa, Japón y China. El unilateralismo quedó nuevamente evidenciado en la Guerra del Golfo de 1991 contra Irak, con el respaldo de la ONU y la OTAN. La potencia hegemónica, liderada por George H. W. Bush, aprovechó la debilidad internacional tras el derrumbe soviético, para reafirmar su poder ante el mundo. Esta política unilateral se vio favorecida por el hecho de que la ONU fuera una organización sesgada y económicamente dependiente.³⁰

Los atentados terroristas contra las Torres Gemelas de Nueva York y contra el Pentágono del 11 de septiembre de 2001 marcaron un hito global; fueron retransmitidos

³⁰ Debidos especialmente a causa de las cuotas no pagadas por parte de los mismos Estados Unidos.

por todo el mundo en tiempo real y extendieron la sensación de la amenaza colectiva. La reacción de la superpotencia no fue apostar por la posibilidad de trabajar en el multilateralismo ni reforzar la cooperación internacional, la unificación del derecho internacional o la búsqueda de las causas que alimentan el terrorismo mundial. A cambio, merced a su incontestable supremacía militar, prevalecieron sus intereses domésticos de seguridad nacional a las resoluciones de la ONU, como evidenció la guerra unilateral y preventiva contra Irak.

El siglo XXI presenta una sociedad global, cada vez más intercomunicada, donde las fronteras estatales han quedado en un segundo plano y donde emergen las regiones, como la Unión Europea, formadas por grupos de Estados pertenecientes a un área geográfica determinada que comparten intereses comunes y que cooperan entre ellos por medio de organizaciones exclusivas (Held, 2007: 408). Además de la emergente Europa, que no acaba de configurarse como unidad política a todos los efectos, aparecen nuevas voces: China y Japón, como superpotencias económicas, India, Brasil, Rusia, etc.

4.6 DESEQUILIBRIOS, CONFLICTOS Y DIFERENTES VELOCIDADES

Además de las guerras, hay que sumar los desequilibrios y desigualdades globales, que fueron detectados ya desde el final de la II Guerra Mundial por los economistas de la economía del desarrollo (Nurkse, Galbraith, Lewis, Rosenstein-Rodan, Mandelbaum, Hirschmann...) quienes abordaron este tema y se ocuparon de elaborar teorías que explicaran el subdesarrollo y contribuyesen a su superación. Una de sus conclusiones fue que el comercio internacional no era el medio de sacar de la pobreza ni de modernizar las economías de los países atrasados. El librecambio, afirmaban, no contribuye al bienestar social de las poblaciones desfavorecidas. Más adelante, en los años sesenta y setenta, los autores encuadrados dentro de la llamada teoría de la dependencia (Dos Santos, Gunder Frank, Marini, Furtado...) siguieron interesándose por los desequilibrios mundiales entre centro y periferia, concluyendo que las condiciones objetivas de intercambio comercial internacional son, por diversos factores,³¹ perjudiciales para algunos Estados porque los países centrales se reservan las tareas de las que obtiene un mayor rendimiento, dejando a los periféricos el papel secundario de proveedores de materias primas.

³¹ Entre las razones fundamentales figuran las siguientes: la alta inversión extranjera en estos países, la ausencia del capital que requieren las tecnologías, su especialización en productos primarios, y el mucho mayor uso de trabajo para producir los bienes exportables.

Como señalaban algunos de los científicos sociales que acabamos de mencionar, no se puede confundir la globalización con la universalización de sus efectos y prácticas porque existen diferentes roles, ritmos, velocidades y nivel de acceso a sus redes globales. El fenómeno globalizador no se ha desarrollado en toda su extensión de una vez por todas para todos los Estados. En función de este hecho, podemos hablar en la actualidad de tres áreas de influencia: un grupo de países en la vanguardia, que constituyen el núcleo duro: Estados Unidos, Europa, China, Japón, a los que siguen un grupo intermedio de países en semiperiferia en Latinoamérica y Asia que han crecido recientemente y finalmente una periferia de países desconectados, en buena parte, países africanos (Giddens, 1987: 180). La concentración de la riqueza es uno de los rasgos más notables. Sirvan como ejemplo los siguientes datos.

4.6.1 PIB e IDH

Una profunda brecha separa a los países ricos de los pobres: la opulencia de unas sociedades contrasta con los millones de personas que viven en el Tercer Mundo carentes de abastecimiento de agua, servicios sanitarios y viviendas con un mínimo de condiciones.³²

En lo referido a ingresos y riquezas, las desigualdades entre países son considerables. Ateniéndonos al PIB como indicador de desarrollo, la brecha entre países ricos y pobres no se está acortando, sino que se está ampliando (PNUD, 2010: 31). Por su parte, los datos del Banco Mundial contradicen también que el mundo esté nivelado, y aducen que el desarrollo no es ni homogéneo ni lineal en ninguna de las escalas geográficas. El crecimiento llega antes a algunos lugares que a otros y las diferencias geográficas en los niveles de vida tienden a divergir (BIRF/BM, 2008). Estas mismas fuentes apuntan que en el plano internacional, la disparidad de ingresos se mantiene. Es cierto que el PIB per cápita mundial se ha multiplicado casi por diez desde 1820, la esperanza de vida se ha duplicado y las tasas de alfabetización han subido de menos del 20% a más del 80%, pero, con ser relevantes, estos progresos no se han distribuido en forma homogénea. Europa y sus ex colonias —Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Estados Unidos— y, más recientemente, Japón y sus países vecinos han sido los más beneficiados, especialmente en lo referido a ingresos y niveles de vida. Aproximadamente tres cuartas partes del PIB mundial se concentraban en América del Norte, Europa occidental y Asia nororiental en el año 2000, las áreas donde habita menos de la sexta parte de la

³² Las desigualdades son muy sobresalientes incluso en datos como el consumo de electricidad per cápita (kilovatios/hora) que oscila de 10.030 como media en los países ricos, a 400 de media en los países más pobres (PNUD, 2004).

población mundial. Por el contrario el 12% de la población mundial tiene menos del 1% de su PIB (*Ibíd.*). Los ingresos por áreas oscilan en un amplio abanico entre los 37.077 dólares per cápita a los 1.393 (PNUD, 2010: 236).

Si pasamos de los datos del PIB a los del IDH, que valora tres dimensiones básicas: salud, educación e ingresos a través de cuatro indicadores (esperanza de vida al nacer, años de promedio de instrucción, años de instrucción esperados e ingresos per cápita), obtenemos que el índice crece en casi todos los países, lo cual permite un mayor grado de optimismo, aunque las diferencias son aún notables. Las tablas de índices del desarrollo humano muestran que el IDH oscila del 0,789 de los países más desarrollados al 0,386 de los menos. Mientras que países como Noruega, Australia, Nueva Zelanda y Estados Unidos cuentan con los índices más altos de desarrollo (0,938; 0,937, 0,907 y 0,902 respectivamente) otros países como Burundi, Níger, República Democrática del Congo o Zimbabue no llegan a alcanzar el 0,290 (PNUD, 2010: 168 ss.).

En el apartado de salud, pasamos de los 80,3 años de esperanza de vida al nacer³³ de los países con un desarrollo humano alto, a los 57,7 de los países menos desarrollados. Cifras que se corresponden con los dispares gastos en sanidad de los diferentes países: de los 607 médicos por cada cien mil habitantes de Italia, a tan solo uno en Burundi,³⁴ a lo que se suma el hecho de que el 31% del total de los habitantes de países con bajo desarrollo sufre de desnutrición.³⁵

En términos generales, en educación pasamos de los 11,4 años de promedio de instrucción en los países de la OCDE a los 3,7 de los menos favorecidos (PNUD, 2010). Si comparamos la tasa de alfabetización adulta, es decir, el porcentaje de individuos de quince años en adelante capaces de leer y escribir una frase sencilla en lenguaje cotidiano, nos encontramos con que si en los países más avanzados este dato no baja del 90% (España tiene el 97,7%) en los más desfavorecidos baja hasta el 54,3% de media (UNDP, 2004).

4.6.2 Razones para el optimismo moderado

A pesar de las notorias diferencias, hay elementos que inducen a pensar que la pobreza extrema tiende a disminuir en el mundo (Held, 2005: 30). Algunos signos esperanzadores indican que los países en vías de desarrollo empiezan a tomar parte activa en el comercio mundial. Durante la última década, los países menos desarrollados

³³ Años que un recién nacido puede esperar vivir si los patrones de mortalidad por edades imperantes en el momento de su nacimiento permaneciesen constantes durante toda su vida.

³⁴ Datos de 1990-2003.

³⁵ De 1999 a 2001 (PNUD, 2004).

han superado a los más avanzados en cuanto al crecimiento de sus exportaciones; con un incremento medio de casi el diez por ciento anual, en comparación con el cinco por ciento de los países industrializados.³⁶

Sincrónicamente, las diferencias son amplias, pero si estudiamos la evolución de estas cifras se observa que en los parámetros del IDH, el progreso en el mundo entero ha sido sobresaliente en los últimos años. De 1970 a 2010, el IDH mundial promedio aumentó de 0,57 en 1990 a 0,68 en 2010, y desde 1970, cuando su valor era de 0,48, ha mantenido la tendencia al alza. Esto implica subidas de hasta el 25% en los indicadores de salud y educación y la duplicación del ingreso per cápita. Los resultados de China e India, los países más poblados del mundo, tienen enorme peso en estas mediciones (PNUD, 2010: 29).

Según datos de 2010, el IDH mundial promedio ha aumentado un 18% desde 1990 (y 41% desde 1970), lo cual muestra una mejora en cuanto a esperanza de vida, matriculación escolar, alfabetización e ingresos. De los 135 países de la muestra de 1970 a 2010, un 92% de la población mundial, solo 3 tienen un IDH menor que en 1970. La tendencia es que los países pobres se vayan acercando al IDH de los países ricos. Pero esta convergencia, que da motivos para la esperanza, ha de ser matizada porque la variabilidad y la volatilidad están muy acentuadas en algunos registros.

La lectura más sorprendente que cabe extraer a la luz de los datos es que no hay una relación tan significativa como cabría esperar entre la riqueza de los países y el desarrollo humano alcanzado: muchos de los avances en materias como la salud y educación se producen a pesar de un moderado nivel de ingresos. Y por el contrario, países con buenos datos económicos no han mostrado mejoras en cuanto a esperanza de vida, escolaridad y estándar de vida general, lo cual prueba que los avances no son automáticos y dependen más de la voluntad política que de los ingresos (*Ibid.*: iv). A pesar de las enormes diferencias de ingresos, la situación en materia de salud y educación tiende hacia una progresiva convergencia entre países pobres y ricos (*Ibid.* 32).

A pesar de ello, los ingresos necesarios para la prestación de servicios públicos y de los programas redistributivos dependen de los impuestos, porque a escala macroeconómica la relación entre los ingresos y los servicios sociales que permiten mejores condiciones de vida es alta. En este capítulo, lo más reseñable es que desde 1980, la desigualdad en la distribución de la riqueza se ha incrementado en muchos más países que en los que ha

³⁶ Moore, M., *A World without Walls* (2003), Cambridge, Cambridge University Press, citado en Held, 2005: 32.

disminuido. Por cada país que ha reducido la desigualdad en los últimos 30 años, más de dos han empeorado, especialmente en los países que eran parte de la ex Unión Soviética, en Asia Oriental y zona del Pacífico (*Ibid.*: 7).

La situación es especialmente delicada para 1.750 millones de personas que habitan en las zonas más pobres y aisladas, sobre todo en África y Asia, en situación de pobreza multidimensional, esto es, que padecen graves privaciones en salud, educación o nivel de vida (*Ibid.*: 8). Estas personas sobreviven con menos del 2% de la riqueza del mundo y ocupan el nivel más bajo de la jerarquía mundial (BIRF/BM, 2008). La cifra absoluta de individuos malnutridos ha pasado de 850 millones en 1980 para llegar a los 1.000 millones (PNUD, 2010: 38).

Analizando de una manera muy gráfica el estado de la población mundial podemos resumir diciendo que de los aproximadamente siete mil millones de habitantes, más de mil viven en regiones desarrolladas, más de cinco mil en regiones con desarrollo intermedio y casi mil millones en países infradesarrollados (UNFPA, 2010: 105). Es también preocupante observar cómo persisten las desigualdades que sufren las mujeres en el mundo, siendo quienes más padecen las consecuencias de las guerras: violaciones, embarazos no deseados, contagios, muertes, violencia de género, desplazamientos forzados, traumas y discapacidades (UNFPA, 2010: ii), así como las más propensas a sufrir de pobreza y de mala salud como atestigua el hecho de que el 70 por ciento de los mil doscientos millones de personas que viven con menos de un dólar al día sean mujeres (Held, 2005: 63).

Mientras que en los países desarrollados el IDH sube con cada medición, hay un grupo de 10 países en los que no ha mejorado nada desde 1990, lo cual nos da prueba de que el progreso no es en modo alguno lineal (PNUD, 2010: 33) y nos induce a considerar que la llegada de una nueva era de igualdad, mayor libertad y crecimiento económico para todos suena aun lejana (Bauman, 1999: 96). La deuda de los países africanos, por ejemplo, a pesar de ser pequeña en algunos casos, es de suficiente envergadura como para que estos países se encuentren asfixiados, incapaces de pagar siquiera sus intereses. La falta de liquidez de muchos países hace que no puedan atender sus necesidades más básicas, con lo que sus exportaciones caen en picado y se disminuyen sus ingresos. Es un círculo vicioso, a menudo alimentado por catástrofes naturales, epidemias o gobiernos autoritarios y corruptos, del que no pueden salir por sus propios medios. La exclusión a la que muchos países se ven sometidos, incapaces de entrar en el juego del mercado global, hace que se generen focos de pobreza, descontento e inestabilidad que en un mundo global sobrepasan las fronteras nacionales y afectan a la seguridad global. Existe una estrecha relación entre desarrollo socioeconómico y seguridad, y la desatención hacia lo primero es fuente de turbulencias en la estabilidad mundial. Es un

error concebir la seguridad como un factor al margen del desarrollo. La mayor amenaza contra la estabilidad y la paz duradera es la falta de oportunidades (UNFPA, 2010: 81). Como afirmaba Horst Köhler,³⁷ presidente del Fondo Monetario Internacional, la pobreza no solo es el mayor desafío moral, sino que es además, el mayor reto para la paz y la estabilidad en el siglo XXI.

4.6.3 Turistas y vagabundos

Estos desequilibrios permiten que se pueda distinguir entre incluidos y excluidos en el escenario de la globalización. Son necesarias ciertas condiciones para poder al menos entrar con alguna posibilidad de éxito en el mercado mundial. Con un nivel de desarrollo deficiente, las posibilidades se reducen al mínimo. El alejamiento de los centros de comercio e intercambio hace que muchos países estén abocados a sumirse en una pobreza cada vez mayor. Para ellos, la globalización es un escenario profundamente jerárquico, desigual y negativo.

Por su parte, la incorporación de los países medianamente avanzados se está llevando a cabo de forma muy irregular. Tengamos en cuenta que en la sociedad global la información es el elemento clave que permite el acceso a la economía; el poder es precisamente la información y para ser capaz de procesarla son necesarios medios tecnológicos de gran complejidad. Sin tecnologías de la información y la comunicación no hay acceso a la información, y sin el acceso no hay poder.

Las transacciones internacionales globales generan enormes beneficios a los más competitivos, que son quienes cuentan con las tecnologías de la información y de la comunicación, relegando a quienes no tienen medios para aprovechar las ventajas de la interconexión. Sin tecnologías es difícil integrarse en el nuevo escenario económico, crear oportunidades para generar empleo y lograr un desarrollo económico. Del mismo modo que dentro de los Estados pueden aparecer diferencias sociales o culturales causadas por el acceso a las infraestructuras de la información, lo mismo sucede entre los países con acceso garantizado general y los que carecen de tales dotaciones. Una dinámica de *apartheid* tecnológico que condena a muchos países al fracaso en sus planes de integración en tanto no cuenten con planes estratégicos que les doten de infraestructuras para entrar en la era de la información con posibilidades.

“De esta forma, si bien las nuevas tecnologías están impulsando la globalización, por otra parte, han profundizado también la brecha entre ricos y pobres, mediante la creación de un nuevo tipo de polarización: la brecha digital.” (UNDP, 2004)

Las mismas razones que llevan a los globalizados a hablar de que el planeta está cada

³⁷ En su conferencia “Working for a Better Globalization”, Washington, DC, 28 de enero de 2002.

vez más unido y conectado son las que para otros se convierten en los motivos de su exclusión (Bauman, 1999: 8). Paradójicamente, las nuevas tecnologías, que son un instrumento diseñado para eliminar barreras y propiciar acercamientos instantáneos entre habitantes de cualquier parte del globo, se han convertido también en su reverso: una barrera y una marca de pertenencia de clase entre los conectados y los desconectados, los incluidos y los excluidos, los globalmente móviles y los localmente sujetos (*Ibid.*: 116). Unos son los ciudadanos cosmopolitas del primer mundo, mientras que otros son incapaces de cruzar las fronteras que aquellos sobrevuelan. Si los primeros son turistas, afirma Bauman, los segundos son vagabundos. Lo que son grandes oportunidades para unos son causa de mayor vulnerabilidad para otros.

4.6.4 La finitud y fragilidad del medio ambiente

En ausencia de controles políticos, el capitalismo orientado a la obtención de beneficios privados propicia la obtención de réditos por medio de la explotación, e incluso en algunos casos el agotamiento de los recursos naturales. Si a esto unimos la contaminación del medio natural, podemos concluir que el sistema económico y de consumo es insostenible en el tiempo, o al menos, incompatible con el modelo de crecimiento demográfico. Ni que decir tiene que sería impensable que todos los habitantes de la tierra mantuvieran los mismos niveles de consumo que los habitantes de los países ricos.

“El actual modelo de globalización es incompatible con la supervivencia del Planeta, porque se destruyen recursos naturales que ninguna instancia internacional es capaz de impedir, provocando catástrofes ecológicas cuya evolución es todavía impredecible” (Gala Muñoz, 2004: 24)

Susan George formuló el impacto del hombre en la naturaleza como el producto de tres factores: consumo, tecnología y población ($I=CxTxP$) concluyendo que los países pobres se ven obligados a esquilmar sus riquezas naturales para sobrevivir, asfixiados por una deuda externa con los países ricos que no les permitirá nunca incorporarse con igualdad de oportunidades (George, 2001: 55 ss.). Esta misma degradación del medio les hace más pobres aun, en un proceso que se retroalimenta. El resultado es que la superficie forestal se reduce, las existencias de peces merman, el calentamiento global aumenta, la degradación del suelo continúa, la pérdida de la capa de ozono parece imparable, el descenso de la biodiversidad es vertiginoso, el consumo de energía crece y la población mundial aumenta. Datos que no recogen las cifras del PIB.

La imagen de los hermanos Marx, en la que, para proveer de material de combustión a la caldera de un tren desbocado, destruían poco a poco los vagones para servir de combustible, parece la triste metáfora de la acelerada degradación del planeta.

4.6.5 Las oportunidades de la globalización

Es cierto que podrían darse otros rasgos definitorios del pasado reciente y de los tiempos actuales que son positivos y alentadores: progresos políticos, científicos y tecnológicos nunca antes conocidos, una valiosa producción artística, mayor intercomunicación mundial, despegue de un humanismo filantrópico canalizado a través de las ONG, el activismo pacifista y antinuclear nacido en los sesenta, las luchas contra la discriminación racial, la lucha feminista por el voto y la igualdad de derechos, la defensa del medio ambiente, la mayor capacidad de crear riqueza, una alfabetización mayor de la población mundial..., pero a nuestro juicio todos ellos, con ser relevantes, no pueden hacernos olvidar las matanzas masivas, la barbarie, los campos de exterminio y la desolación en la que las recientes conflagraciones mundiales sumieron a la población civil. Los progresos materiales y morales alcanzados en el siglo XIX, que abrían grandes esperanzas para el nuevo siglo, quedaron truncados por el horror del siglo XX y la incertidumbre del XXI, un tiempo por venir que parece denso y preñado de incógnitas.

Pero insistimos, sería irrazonable no resaltar los elementos positivos del fenómeno globalizador. Fue Hölderlin quien destacó la paradoja de que donde anida el peligro crece también lo que salva. Creemos de justicia resaltar que el mayor contacto internacional, no solo comercial, genera intereses comunes, propicia el entendimiento entre los pueblos y hace desechar las viejas ideas de “juego de suma cero”, permitiendo en consecuencia albergar la esperanza de alcanzar la prosperidad mutua. Del mismo modo, la ciudadanía mundial comienza a tomar conciencia de que la mayoría de los problemas a los que se enfrenta el planeta requieren una solución global. En este sentido, no podemos obviar las virtualidades que la globalización posee para promover la modernización social, en especial podemos resaltar el papel que pueden jugar los medios de comunicación para difundir valores democráticos como la liberación de la mujer, la democratización, el respeto a los derechos humanos o al medio ambiente.

La extensión de la democracia como modelo político permite albergar la esperanza de abordar colectivamente las cuestiones globales más acuciantes y reduce el peligro de que estallen guerras civiles o conflictos armados. Es un dato constatable que desde comienzos de los años 90, el número de luchas étnicas y civiles han ido en disminución³⁸ y las democracias raramente entran en guerra entre ellas.³⁹

³⁸ Ignatieff, Michael, “El providencialismo democrático”, *El País*, domingo 2 de enero de 2005 y citaba como fuente documental el estudio de Ted Robert Gurr, de la Universidad de Maryland.

³⁹ Una tesis defendida en Halperin, Morton H.; Siegle, Joseph T. y Weinstein, Michael M., *The democracy advantage: how democracies promote prosperity and peace*, Routledge, New York, 2005: 12.

A esto podemos sumar el positivo desarrollo de las nuevas tecnologías de la información que permite la interconectividad en las redes de comunicación global, la comunicación instantánea con cualquier punto del planeta y con ello, las interacciones entre individuos, sociedades y Estados. Una de las consecuencias de estos contactos es que muchas de las grandes tragedias humanas son globalmente sentidas y la solidaridad global se vuelca con las víctimas. Lo lejano se vuelve cercano y se vive como una catástrofe que a todos afecta. Un mundo que se ha vuelto más pequeño da pie para la creación de sentimientos de identidad y pertenencia globales en tanto miembros de un único género humano y este es un beneficio incontestable que sería impensable sin el desarrollo tecnológico.

La sombra de estos procesos es que no se comparte la tecnología y que los países carentes de ella son incapaces, por ejemplo, de prevenir los desastres naturales al no contar con los medios de detección necesarios, cuyo coste está al alcance de casi todos los países de tipo medio. La globalización como fuente de oportunidades es digna de ser aprovechada. Pero junto a la posibilidad de ampliar el movimiento y la circulación de bienes, servicios y personas y de las oportunidades que se abren al expandir la riqueza, el conocimiento y las libertades, existe ese otro lado más sombrío que no se puede obviar y que complementa el retrato poliédrico de los procesos de globalización.

4.7 MOTORES Y DIRECCIÓN DEL PROCESO

En lugar de hablar de una única fuerza rectora resulta más adecuado referirse a los motores que impulsan los procesos de globalización. Estos serían de diversas naturalezas: económicos, tecnológicos, socioculturales y políticos. Comenzaron a tener efecto a comienzos de los años 90 y cerca del año 2000 interactuaron entre sí y se complementaron mutuamente, lo que provocó que reforzaran su influencia y propiciaran los cambios a los que hemos hecho referencia.

4.7.1 *Los Estados como agentes*

El siglo XX hizo evidente que los hasta entonces relativamente autónomos Estados comenzaban a convertirse en unidades de destino solapadas. El proyecto de la Sociedad de Naciones, a propuesta del presidente Wilson, fue un primer intento de crear una institución internacional con el objetivo de acabar con la antigua dinámica de uso de la fuerza, basada en pactos, a menudo secretos, entre Estados y pasar a una coalición de Estados que alumbrara soluciones pacíficas a los conflictos. Fue un año antes de final de la contienda bélica, el 8 de enero de 1918, cuando el presidente de Estados Unidos, Wilson, pronunció un discurso al Congreso de su país conocido como los catorce puntos. El decimocuarto instaba a crear una Sociedad General de las Naciones en virtud

de acuerdos formales, con vistas a ofrecer garantías recíprocas de independencia política y territorial. Los Catorce puntos de Wilson se basaban en acuerdos territoriales y en la autodeterminación tanto de los grandes como de los pequeños Estados.

Un año después, en 1919, retomando la propuesta del presidente Wilson, se firmó el tratado que constituye un nuevo organismo internacional, la Sociedad de Naciones, con el objetivo declarado de mantener la estabilidad territorial y las relaciones entre Estados al margen del uso de la fuerza. El ideal de la paz perpetua pasaba entonces por una coalición de Estados, aunque en la práctica, dentro de ella se firmaban pactos multilaterales poco transparentes. El rechazo de Estados Unidos⁴⁰ a hacerse miembro de esta sociedad convirtió el proyecto en papel mojado. Este intento no fructificó y se convirtió en un instrumento al servicio de las grandes potencias. La Sociedad de Naciones fue disuelta oficialmente en abril de 1946 y la Organización de Naciones Unidas tomaría el relevo, haciéndose cargo de sus archivos y bienes. Su creación, a manos de los países vencedores de la segunda guerra mundial, es sin duda otro hito destacado en el proceso de creciente internacionalización e interdependencia, si bien no en igualdad de condiciones, como vimos cuando nos referíamos al derecho de veto.

Son los países poderosos los que ya empezaron a marcar las reglas de la globalización. Aunque esta posición de preponderancia no ha sido nunca estable ni definitiva. En esta época se percibe cómo el centro del mundo bascula: Europa perdió su posición de potencia mundial hegemónica y el lugar vacante lo ocuparon los Estados Unidos, cuya economía ya era emergente desde 1914.⁴¹ En buena medida, este papel hegemónico lo alcanzó al convertirse en el principal arsenal de ambas guerras mundiales, manteniéndose alejados del campo de batalla. El siglo XX fue sin duda el siglo de los Estados Unidos.

Sin embargo, a pesar de que fue Occidente, con Estados Unidos⁴² a la cabeza, quien puso las bases para que estos profundos cambios estructurales que originaron la era de la globalización se produjeran, creemos que la globalización no es sinónima de americanización del mundo (Held, 2005: 26 ss.). Cultural y socialmente, la cultura americana se está extendiendo, sin embargo no parece que esto conduzca a una excesiva uniformización cultural. Hoy es posible acceder a manifestaciones de las muy diversas

⁴⁰ El Senado estadounidense votó en contra de la adhesión a la Sociedad de Naciones, en contra del presidente Wilson.

⁴¹ Recordemos que ya en 1898 los Estados Unidos derrotaron a España, a la que expulsaron de sus colonias.

⁴² Las modernas tecnologías y sistemas de comunicación que aceleraron los cambios hasta llegar a lo que hoy conocemos como la actual sociedad tecnológica se crearon en California. Estados Unidos.

culturas del mundo, y ese es un dato enriquecedor, que no se había producido antes. Esto induce a pensar que a pesar de que pueda haber corrientes dominantes, la diversidad está asegurada. Lo que sí puede afirmarse es que Occidente puso las condiciones, impulsó el proceso y en buena medida recoge muchos de los beneficios de estos cambios. No obstante, una vez se ponen en marcha los procesos históricos, los movimientos futuros son impredecibles y no son descartables grandes vuelcos y redistribuciones de poder.

4.7.2 Instituciones económicas internacionales y empresas

Además de los Estados, otros actores políticos relevantes son las instituciones económicas internacionales. Estas están dominadas por los países con mayor peso político y económico: Estados Unidos, China, Canadá, Alemania, Francia, Italia, Reino Unido, Rusia y Japón. Como destaca Stiglitz, el Fondo Monetario Internacional está liderado por los ministros de Hacienda y los gobernadores de los bancos centrales y la Organización Mundial del Comercio por los ministros de Comercio. En cualquier caso, estamos hablando de elites comerciales y financieras con perspectivas restringidas que marcan las pautas sobre las que se llevan a cabo las políticas del resto de países, reservándose para sí una cuota desproporcionada de los beneficios, en muchos casos a expensas del mundo subdesarrollado (Stiglitz, 2002: 29).

En un contexto en el que se reducen las ataduras estatales que embridan las transacciones comerciales y financieras, las grandes empresas, al margen de los Estados, compiten por sus cuotas de mercado, más preocupadas por la obtención de beneficios que por su redistribución o el compromiso con la sostenibilidad. El mundo se ha convertido en un mercado global, superando paulatinamente las resistencias, fronteras y trabas nacionales. El libre comercio mundial, basado en la competencia y la productividad, obtiene mayores réditos con Estados débiles y pocas restricciones.

Algunas de las recomendaciones de la ortodoxia económica del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, reflejadas tanto en el “Consenso de Washington” de aplicación en las políticas latinoamericanas, como en el “Tratado de Maastricht” para los países europeos, pasan por la reducción del gasto público, la privatización de las empresas públicas, la flexibilización del sistema de contratación y la apertura del mercado. Los efectos sociales de estos paquetes convencionales de desarrollo se consideran insostenibles como conjunto de prescripciones universales (PNUD, 2010: 21). El bálsamo que suaviza lo sangrante de las desigualdades citadas es, como denuncia Bauman (1999: 98) el mito de que la pobreza extrema de algunos pueblos es producto de su desidia o de su falta de carácter emprendedor, lo que les hace ser responsables y merecedores de su suerte. Hablamos de mito porque no se tienen en

cuenta que las condiciones de partida son en algunos casos aplastantemente opresivas e invalidantes para muchos. Problemas como el de la pobreza extrema o el hambre no pueden atribuirse exclusivamente a este tipo de causas.

Es difícil afirmar que toda esta expansión de acciones y de procesos de muy variada tipología a los que englobamos bajo el término “globalización” sea un proceso dirigido ya que su vasta complejidad hace imposible hablar de un centro de control único o una dirección central. Las grandes decisiones reflejadas en los tratados internacionales las adoptan los Estados, cada uno con su nivel de influencia. Recordemos un hecho, que por obvio, tal vez pase desapercibido: la globalización aparece como fenómeno en un panorama político en el que los actores políticos principales son los Estados nación. Todas las medidas que se ponen en práctica para homogeneizar usos y allanar el tránsito de mercancías y capitales las toman, de forma concertada, los Estados. Los países fuertemente industrializados son los que toman mayor número de decisiones en foros como el G20. Además de los Estados, las instituciones financieras internacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio juegan un papel preponderante para allanar el camino al comercio y las finanzas. Por su parte, los fondos privados colocados en los mercados financieros tienen control sobre el destino de muchos países, y en cierto modo, sobre el devenir económico del mundo (Ramonet, 2007).

Como observa Sassen, resulta sumamente curioso que, a pesar de que hablemos de un mundo global y de que intuitivamente pensemos en prácticas globales y en espacios homogeneizados, especialmente en lo económico, lo cierto es que solo hay dos instituciones importantes formalmente globales: el Tribunal Penal Internacional y el Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual. El resto de instituciones pertenecen al sistema supranacional o internacional (Sassen, 2010: 14).

5 CONCLUSIONES

Cabe pues concluir que la integración global contemporánea es irregular, las estratificaciones sociales y económicas son notables y los Estados y las regiones mantienen distintas cuotas de poder en el escenario global. Esta realidad, a pesar de operar en un escenario novedoso, no se ha modificado en los sustantivo: los Estados, aunque cedan parte de su soberanía a las regiones en las que se insertan o desnacionalicen algunas de sus áreas para abrirlas al intercambio global, mantienen entre sí relaciones asimétricas en lo político porque no existen mecanismos de control por encima de ellos. La política y las prácticas democráticas, dicho sumariamente, no han sido globalizadas.

En lo político, lo más destacable a efectos de nuestra investigación, es que la unidad operativa a la que hacemos referencia carece de un centro de poder político unificado. O dicho con más propiedad, no existe una entidad política que rija los procesos y los espectaculares cambios a los que asistimos, porque el poder como tal sí existe y depende de las cuotas de poder de los actores globales, sean Estados o instituciones. Han sido los intereses particulares de estos actores los que han guiado sus actuaciones y no el interés común, como muestran las dos guerras mundiales, los repartos de poder de las potencias o la carrera armamentística.

Creemos que se puede hablar con propiedad de déficit democrático global. Los ciudadanos se ven cada vez más afectados por decisiones y procesos que eluden su control político directo (Dahl, Sartori y Vallespín, 1999). Su margen de actuación política convencional está mermado y es insuficiente, especialmente a escala supraestatal, donde está el origen de muchos de los problemas que padecen: crisis económica, desempleo, terrorismo, inmigración, medio ambiente, etc. La creciente centralización de la toma de decisiones en materia económica aleja a los ciudadanos del control económico, de manera que finalmente el mayor beneficiario de las tendencias hacia la integración a escala global es el capital financiero y no la riqueza de los pueblos. Hasta ahora, la globalización ha sido un proceso falto de control y regulación, conducido frecuentemente por poderes de escasa o nula legitimidad democrática (Habermas, Held y Kymlicka, 2005).

La empresas transnacionales actúan persiguiendo su propio interés y no se consideran obligadas a rendir cuentas a las sociedades en las que se implantan si deciden cerrar una empresa, porque ni han sido creadas por los ciudadanos ni se sienten parte de ninguna comunidad. Su lógica es otra, acaso la competitividad, el beneficio, la búsqueda de reducción de costes o la búsqueda de trabajadores más flexibles para adaptarse al

mercado laboral, etc.⁴³

El mayor problema político global es la ausencia de lo que en el pensamiento anglosajón se llama *accountability*, i.e. rendición de cuentas. ¿A quién se le puede exigir que dé cuentas públicas de las políticas que afectan a la ciudadanía? Actualmente no existen autoridades globales capaces de proteger valores universales o problemas que superan las competencias de un solo país. No existen, por ejemplo, instituciones capaces de proteger la biodiversidad con una capacidad ejecutiva real. Lo único que existe actualmente es la capacidad de los ciudadanos, mediante su activismo y sus opciones de consumo, de influir en las actuaciones de las empresas. Estas se ven forzadas a cambiar alguna de sus prácticas, a hacer lavados de imagen con el fin de ganar o al menos de no perder a unos clientes que exigen unas conductas más respetuosas con una serie de valores. De esta forma, las empresas intentan adornar sus marcas y sus productos con valores como la defensa del medio ambiente, las condiciones laborales de sus trabajadores, el respeto a los derechos humanos en toda la cadena de suministros, etc. Prácticas responsables que se hacen con el motivo claro de complacer, de no perder clientela, pero que al menos sirven para restringir sus actuaciones. Sin embargo, hay toda una serie de problemas en países subdesarrollados donde no se puede controlar cómo ni en qué condiciones se trabaja. El único poder que existe es mediante la comunicación, la información, el boicoteo, el comercio justo o el activismo para forzar a quien tiene el poder de cambiar las cosas a que asuma su responsabilidad. Comprar es hoy en día, votar. Consumir es apostar por un conjunto de valores que pueden influir en las empresas. Estas son conscientes de que tienen mucho que perder de no escuchar la opinión de los consumidores y estos tienen la capacidad, a falta de unas instituciones internacionales, de producir algunos cambios.

Pero este control es insuficiente por dos motivos. Por un lado porque su efectividad es limitada y por otro, porque en gran medida son medidas de presión que recaen sobre los ciudadanos del mundo más favorecido, creando una plutocracia que da más poder a quienes más consumen y dejando fuera al resto.

Hacen falta instituciones políticas globales que reemplacen los diversos y heterogéneos focos de poder existentes y que aseguren que no existe ninguna instancia de poder sin responsabilidad. Si entendemos la política como el arte de obtener y usar el poder para crear libertad (Biehl, 1998: 122), no cabe sino concluir que es necesaria una instancia

⁴³ Adalides de la flexibilidad y la adaptación a las nuevas circunstancias laborales son los nuevos manuales de autoayuda del trabajador (Johnson, Spencer, *Who Moved my Cheese?*, 1987) cuya lectura insta a los trabajadores a olvidarse de las críticas, afrontar los cambios con estoicismo, adaptarse y a adoptar un perfil acomodaticio y abnegado.

mundial que rinda cuentas y ante la que sea posible replicar cuando se atenta desde cualquier instancia contra los intereses colectivos. Los peligros de esta ausencia son graves. Como afirma Castells, el peligro de la violencia aumenta ante la ausencia de focos de poder estables e identificables: “Sin un Palacio de Invierno que tomar, las explosiones de revuelta puede que implosionen, transformándose en violencia cotidiana sin sentido” (Castells, 2001: 423).

La urgencia y el reto es pues politizar la globalización, lo cual supone democratizar sus procesos. Esto sería, en cierto sentido, acabar de globalizar la globalización; esto es, hacerla realmente universal y cosmopolita y no solo al alcance de unos pocos. Precisamente, la globalización en su vertiente económica que ha abierto los mercados mundiales no solo no imposibilita, sino que demanda reforzar el control democrático y el papel de la política. La sociedad cambiante actual se asemeja a un novedoso estado de naturaleza que demanda un nuevo contrato social (Friedman, 2005).⁴⁴

A falta de un gobierno global que supervisara los procesos mundiales tenemos lo que Stiglitz (2002: 45) llama un “gobierno global sin Estado global”. La globalización no admite marcha atrás pero la cuestión no es esa sino cómo hacerla funcionar. En efecto, superados los debates en torno a su existencia, lo central es su funcionamiento, para conseguir una globalización con rostro humano. Las instituciones públicas globales serían una exigencia derivada de planteamientos que tomaran en serio la universalidad que requiere la ética política y permitieran que las decisiones no quedaran solo en manos de tecnócratas y elites.

En resumen, nos limitamos pues a constatar tanto la ausencia como la necesidad de un marco de poder global democráticamente constituido y con funcionamiento democrático.

Será necesario que estudiemos las condiciones con las que podría defenderse dicha instancia política reparando en un dato: los actores, con mayor o menor peso, están en el terreno de juego y la partida ya ha comenzado.

De esto intentaremos ocuparnos en adelante.

⁴⁴ Es interesante anotar que ya Locke era consciente de que el problema del paso del estado de naturaleza al estado político no acababa en la creación de diferentes repúblicas ya que estas, a su vez, se encuentran entre sí en un idéntico estado de naturaleza a aquel en el que se encontraban los individuos en tanto no exista una autoridad común a la que apelar (Locke, 1997a: 340 (pasaje 183, 2º ensayo)).

PARTE II: ESTADO

6 JUSTIFICACIÓN

7 LEGITIMIDAD

8 COMPETENCIAS

9 LA FORMA DEMOCRÁTICA

10 REQUISITOS DE UN ESTADO DEMOCRÁTICO

11 EPÍLOGO

6 JUSTIFICACIÓN

Partiendo de estas conclusiones y con el objetivo de estudiar la viabilidad de instituciones públicas globales, analizaremos las principales maneras de entender y fundamentar las relaciones políticas, partiendo en primer lugar de las que se establecen a menor escala. Seleccionaremos de este recorrido algunas premisas, formulaciones y modos clásicos de entender la filosofía política que nos serán de utilidad para preguntarnos por el espacio de lo político en la era de la globalización. Anticipamos ya que, *mutatis mutandis*, muchas de estas formulaciones clásicas mantienen su vigencia actualmente. Las rescatamos con la vista puesta en la formulación de alternativas que se adecuen al objetivo de instaurar y reforzar un escenario político global para los tiempos actuales entendiendo que la instauración del Estado es, como respuesta política, una alternativa racional inexcusable ante la presencia de conflictos que exigen soluciones colectivas.

6.1 TENSIONES ENTRE INDIVIDUO Y SOCIEDAD

Lo primero es empezar a debatir tomando como base algunos datos empíricos. El hombre es un ser que vive no solo *junto a* otros, sino *en asociación con* otros. La incapacidad de desarrollarse sin ayuda de sus semejantes es una insuficiencia constitutiva que le obliga a vivir cooperativamente en sociedades en las que pueda sobrevivir y desarrollarse. Pero además de la exigencia de socorrerse para satisfacer sus necesidades, está la necesidad de comunicarse con el resto de congéneres. Desde tiempos pasados, el aislamiento y separación de la sociedad se han considerado una de las más duras formas de castigar a un individuo. Ambas circunstancias –cooperación y comunicación– generan la aparición de redes de interdependencia que se amplifican conforme aumenta el grado de complejidad y la consiguiente especialización en el reparto de funciones de las sociedades. Individuo y sociedad son, antes y ahora, un par inseparable: no hay sociedad sin individuos ni individuos asociales. Sin embargo, a pesar de esta co-implicación, sus relaciones no están exentas de fricciones. En la historia de las ideas, estas fricciones se han destacado mostrando el conflicto de preeminencias entre ambos extremos. Anteponer lo colectivo sobre lo individual puede tener consecuencias nefastas para los individuos: acabar disueltos en lo universal o presas de concepciones mesiánicas que olvidan que son los hombres quienes hacen la historia y deben asumir la responsabilidad en la creación de su organización política. En el otro extremo, acaso menos obvio, bascular en exceso hacia lo individual deriva en la atomización de la sociedad que puede provocar la falta de cooperación en proyectos colectivos. La desvinculación del individuo de lo común es la causa de algunos de los

problemas que aquejan a las democracias actuales. Se trata cuando menos, de un difícil e inestable equilibrio. Mill, declara al comienzo de su *On Liberty* que limitar el poder del colectivo sobre el individuo se convertiría en “el problema vital del futuro”

The subject of this Essay is not the so-called Liberty of the Will, so unfortunately opposed to the misnamed doctrine of Philosophical Necessity; but Civil, or Social Liberty: the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual. A question seldom stated, and hardly ever discussed, in general terms, but which profoundly influences the practical controversies of the age by its latent presence, and is likely soon to make itself recognised as the vital question of the future (Mill, 1869: 7).

El liberalismo, el republicanismo y el comunitarismo se enfrentan en torno a esta serie de cuestiones precisamente porque las sociedades son el espacio en el que los individuos pueden llegar a desarrollarse individualmente en libertad, pero también pueden convertirse en espacios en los que, digámoslo de forma genérica, unos se aprovechan de su superioridad para sojuzgar e imponerse a otros. Tan constante es la presencia de la solidaridad y la cooperación en la historia de la humanidad como la existencia de asimetría y conflictos. El hombre como ser social necesita del otro y encuentra en él las posibilidades de su florecimiento, pero también de su desgracia. Los hombres son tan capaces de empatizar y reconocer en los demás a sus iguales como de frustrar las posibilidades de que otros realicen plenamente sus planes de vida. Esta dualidad entre su dependencia de los demás para realizarse y el sufrimiento que ello causa fue sintetizada por Sartre “*L'enfer, c'est les autres*”.⁴⁵ La conciencia de esta doble posibilidad es la matriz de nuestra reflexión.

Los conceptos de ciudadanía y Estado nos resultan de especial interés para detectar desajustes y proponer soluciones, porque son el gozne donde se articulan las relaciones entre lo individual y lo colectivo. El ciudadano es quien goza de sus derechos bajo la cobertura y reconocimiento de un Estado. El binomio individuo-colectivo es, en términos políticos, el par ciudadano-Estado.

Hallar un modo de conciliar ambos extremos es una empresa que la filosofía política no puede desatender porque además, a nuestro juicio, es una de las ópticas más fructíferas con las que se pueden entender las diferentes teorías del Estado, en tanto que todas ellas pueden interpretarse como respuestas a esta cuestión. Aparte de esto, debemos reseñar que el tema de la ciudadanía es transversal a muchos otros estudios cuyos problemas afectan a los ciudadanos: la democracia, la participación, las migraciones, el feminismo, los conflictos étnicos, el multiculturalismo, etc.

No pretendemos buscar una síntesis entre ambos extremos que resuelva las fricciones

⁴⁵ “El infierno son los otros” es la más famosa de las líneas del guión de su obra *Huis Clos*, “A Puerta Cerrada”.

entre individuo y Estado alumbrando un nuevo concepto al modo hegeliano. Trataremos de estudiar las relaciones y las tensiones que se dan entre el ciudadano y la comunidad política a la que pertenece. Esta cuestión puede ser vista desde diversos enfoques; nosotros tomaremos el historiográfico, el lexicográfico y el filosófico para contextualizar las idealizaciones que se han pergeñado del ciudadano y el Estado sin perder de vista los contextos en los que se conformaron.

6.2 LA DOBLE NECESIDAD DEL CONTROL SOCIAL: CONFLICTOS Y COOPERACIÓN

Sin entrar en concepciones acerca de la esencia de lo humano que pudieran pecar de reduccionistas o esencialistas, lo cual es ciertamente fácil cada vez que se hacen afirmaciones genéricas sobre esta materia, nos apoyaremos en un dato que nos suministra la antropología política del que se pueden extraer conclusiones sugestivas. Nos referimos a la presencia constante en todas las sociedades, con independencia de su modo de organización social y político, no ya de un corpus legal como podemos entenderlo en las sociedades occidentales contemporáneas, sino de múltiples mecanismos con los que se regula la conducta de los miembros. Estos dispositivos pueden ser de distinta naturaleza: la jerarquía, los lazos de parentesco, la presión de los pares, la vergüenza, las penas de cárcel, el liderazgo de algunos miembros, la hechicería, la presencia de instituciones estables, etc. En cualquiera de sus heterogéneas y variadas manifestaciones, lo que se aprecia es que el control social es una constante (Kottak, 2006). Poner límites y normas es una necesidad organizativa para la vida en comunidad. La antropología nos ofrece surtidos ejemplos de todo tipo de sociedades en las que, a través de diferentes modelos políticos (jerarquías, estamentos, castas, clases, clanes y subclanes, patriarcados, matriarcados, etc.), el control social se hace presente. Antes de debatir sobre su legitimidad, hemos de preguntarnos por qué y para qué se presenta el control como una constante antropológica. Entendemos que la respuesta que cabe dar debe estar de un modo u otro relacionada con dos aspectos: en primer lugar, el control responde a la necesidad de normalizar conductas que permitan la toma de decisiones colectivas que básicamente hagan posible la cooperación social y en segundo lugar, la presencia de mecanismos de control responde a la necesidad de regular o impedir los conflictos. En resumen, los dos rasgos que nos interesa destacar son la necesidad de cooperación y la conflictividad. Consiguientemente, la organización política tendrá que hacer frente a fuerzas centrífugas y centrípetas, lo que es tanto como aceptar que dentro de cualquier sociedad, las tendencias cohesivas coexisten con las disgregadoras.

Así pues, partimos de que en sociedad, el enfrentamiento surge debido a la constante presencia de situaciones de disensión causadas por múltiples factores: rivalidad, codicia,

deseos mutuamente excluyentes, concentración de poder, choques de intereses, falta de entendimiento, diferencias ideológicas, reparto de beneficios, división del trabajo, etc. El conflicto es inherente al ser humano. Las pretensiones antagónicas aparecen en situación de escasez de recursos y de bienes. Por un lado, puede considerarse como un síntoma de vitalidad civil si existe un *ethos* democrático; en caso contrario, puede conducir a la posibilidad de recurrir a la violencia como medio de obtener lo que se desea (Rubio Carracedo, 2005: 174).

Las causas que provocan la existencia de comunidades políticas estructuradas están relacionadas con situaciones conflictivas: luchas, escasez, incapacidad de asegurar la supervivencia... Los datos de la antropología sugieren que las condiciones que favorecieron la creación de los Estados primitivos se resumen en lo siguiente: “poblaciones densas, modos de producción intensificables, circunscripción y guerras violentas” (Harris, 1999: 504). El impulso de conservación y el miedo a la muerte, las dos fuerzas del mismo afán, impelen al hombre a buscar, mediante el uso de su razón, una salida a un escenario que se vuelve insostenible.

6.3 ARGUMENTOS QUE AVALAN LA NECESIDAD DEL ESTADO

Afirmar que el conflicto y la presencia de fuerzas disolventes son una constante social puede dar lugar a diversas interpretaciones: una primera lectura podría llevar a recrearse en este dato y aceptar que la lucha es un modo admisible de obtener resultados políticos.⁴⁶ Por nuestra parte, intentaremos defender la creación de un espacio político, de un Estado, partiendo, como hicieron los clásicos, de la aceptación del conflicto, y de la creencia en que los medios políticos: deliberación, acuerdo e implementación son los únicos legitimados para su construcción. La armonía social no puede ser una posición de partida, sino una meta.

Debemos a los autores de la tradición contractualista la elaboración de una teoría sistemática sobre el Estado soberano (Skinner, 2002: 66) que no sólo no elude, sino que parte precisamente del conflicto a la hora de delinear su momento fundacional.⁴⁷ La firmeza de sus conclusiones se obtiene después de un condicional contrafáctico, esto es, planteando qué sucedería si el Estado no existiera. La respuesta es que habitaríamos en un hipotético estado de naturaleza en el que ningún hombre tendría poder ni responsabilidad sobre otros, de modo que cada uno estaría facultado para hacer uso de sus propios medios para conservar su existencia, defender sus bienes y proteger su

⁴⁶ El pensamiento marxista aceptaba que para llegar a la sociedad comunista era ineludible previamente la destrucción de la clase opresora

⁴⁷ También Maquiavelo admite el conflicto como natural y cree en la posibilidad de regularlo por medio de las leyes (Maquiavelo, 2003a).

libertad.⁴⁸ El individuo se convertiría en el poder ejecutivo y judicial a la hora defender sus derechos naturales. Un estado en el que todos gozaran de libertad irrestricta para actuar movidos por lo que apetecieran devendría con toda probabilidad en el caos porque se halla bajo la égida de la amenaza constante, a pesar de que no se hayan declarado las hostilidades abiertamente (Kant, 2003: 14). La libertad natural tiene graves contrapartidas: “I find that a general freedom is but a general bondage” (Locke, 1967a: 120).⁴⁹ La alternativa es la libertad civil, es decir, la que emana no de las fuerzas del individuo, sino de la protección de las leyes.⁵⁰

El silogismo es concluyente: si todos los hombres buscan la felicidad y el poder es la condición necesaria para alcanzarla, el ansia de poder, “el más codiciado de los bienes humanos” (Hume, 1994: 124), se convierte en una aspiración del hombre que solo cesa con la muerte (Hobbes, 2002: 93) que necesariamente choca con las ansias de poder de terceros y que culmina en un escenario violento.⁵¹ Apuntamos una circunstancia agravante: en muchos casos, una vez iniciadas las hostilidades se hace difícil frenarlas sin una autoridad superior porque ninguna de las partes suele tener poder suficiente para deshacerse de la otra y zanjar el litigio de una vez por todas. La constitucional igualdad

⁴⁸ La hipótesis del estado de naturaleza y del contrato se plantea tan solo como un planteamiento propedéutico que ayude a comprender la naturaleza del hombre (básicamente que sin leyes ni cortapisas que interrumpieran el libre fluir de sus acciones, se moverían incesantemente y belicosamente (Hobbes, 2002: 62) en pos de sus deseos) y establecer criterios normativos para las relaciones políticas. No pretende ser falsa ni verdadera; no obstante, a pesar de su carácter explicativo y contrafáctico, parece que sus premisas no contradicen los datos que nos suministra la arqueología. Antes del Neolítico, los hombres tendían a agruparse en pequeñas comunidades, pero es a partir de entonces cuando las condiciones medioambientales, demográficas y tecnológicas adversas llegaron a hacer peligrar su supervivencia, lo cual les forzó a crear formas de organización social de mayor complejidad para adaptarse a los cambios del entorno cambiante.

⁴⁹ [The First Tract on Government]

⁵⁰ A pesar de no nombrarlo, también Bentham trata la hipótesis de un estado natural para llegar a las mismas conclusiones: sin un gobierno protector no hay garantías de conservar lo que se ha obtenido; “Por fuerte que sea, ha de saber que su fuerza no le guardará de una muchedumbre contra él un momento concertada; que no podrá usarla en un extremo de su campo mientras el enemigo, más vivo, asola el extremo opuesto; que mientras duerme, no podrán guardarle sus brazos ni del más débil o indolente” (Bentham, 1990: 96). El Estado, aunque Bentham lo denomina en todo momento “Gobierno”, es la única solución ante esta inquietante situación de desprotección, razón por la cual estima que ninguna de las críticas que se vierten contra su existencia posee suficiente envergadura como para ser considerada como una enmienda a la totalidad.

⁵¹ Locke no iría tan lejos como Hobbes en este punto y diferenciaría el estado de naturaleza del estado de guerra; no obstante admitiría que la insuficiencia e inestabilidad del primero podría fácilmente desencadenar el uso de la violencia para contrarrestar las agresiones de quienes desean imponer su voluntad a toda costa (Locke, 1997a: 215-216). Rousseau tampoco se aleja mucho de esta perspectiva cuando argumenta las causas por las que es necesario abandonar el estado originario de naturaleza. No cree que la guerra del hombre con el hombre sea propia del estado natural, sino más bien producto del estado civil y sus desigualdades, pero llega un momento en el que hasta su despreocupado y plácido hombre originario, cuya existencia estaba asegurada gracias a los abundantes bienes de la tierra, se da cuenta de que el entorno puede volverse inhóspito, con lo que se hace necesario el apoyo mutuo para asegurar la subsistencia: “Parto de considerar a los hombres llegados a un punto en el que los obstáculos que dañan a su conservación en el estado de naturaleza logran superar, mediante su resistencia, la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado.” (Rousseau, 1995a: 14)

de facultades y fuerzas de los hombres hace que hasta el más débil en apariencia pueda hacer uso de estrategias o establecer alianzas que acaben tarde o temprano con el más fuerte.⁵² El conflicto precivil lleva en su ser un principio de inercia que hace que detenerlo requiera de instrumentos poderosos. La guerra en este sentido es causa eficiente de la sociedad civil porque el conflicto, una vez estallado, puede generalizarse y volverse imparable. Por tanto, como no es deseable que cada individuo sea juez y ejecutor de sus propias leyes (Locke, 1967a: 212, 267), la vía de escape es el Estado: una asociación política con determinadas características.

- a) Artificial, porque el Estado es una creación humana. Como destaca el contractualismo en cualquiera de sus variantes y las teorías constructivistas, una comunidad política pacífica no es una comunidad natural, fruto espontáneo derivado de una supuesta naturaleza humana. Llegar al equilibrio de la estabilidad política requiere los constreñimientos del control social. Para ello hace falta rubricar un acuerdo que despoje a todos de sus potencialidades de dañar a los demás. La conclusión que nos brindan estos argumentos y que a nosotros nos interesa destacar es que las relaciones humanas no pueden regularse de forma espontánea, o dicho de otra manera, que no es posible la vida en colectivos sin un sistema de normas e instituciones que posibiliten la coexistencia. Las fuerzas más básicas y primarias del hombre, y en esto coincidimos enteramente con las premisas de Hobbes, son radicalmente incompatibles con toda asociación duradera. Mostrar la artificialidad del Estado tiene un importante potencial liberador y de cambio en la medida en que el Estado y sus instituciones y leyes dejan de ser tratados como descubrimientos y pasan a considerarse productos históricos basados en convenios.
- b) Voluntaria, en la medida en que al ser todos libres e iguales por nacimiento, nadie tiene poder para obligar a terceros. El consentimiento de los gobernados es la piedra angular del contractualismo. Es necesario que cada uno entregue libremente su fuerza y renuncie a hacer uso de sus poderes frente a los otros. Se colige pues que el Estado se crea concertando voluntades que encuentran indeseable vivir en comunidades acéfalas.
- c) Inmanente, ya que su existencia responde a la voluntad del hombre y no a

⁵² “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho.” (Hobbes, 2002: 113)

los dictados de ninguna instancia sobrenatural o exterior. Es un constructo exclusivamente atribuible al desenvolvimiento de la razón humana ante su entorno.

- d) Instrumental, puesto que los hombres sancionan el pacto en función de su conveniencia. Gracias al Estado abandonan una vida de “temores y peligros continuos” y dejan atrás la incertidumbre radical y el temor de no saber si van a ser atacados o si les van a arrebatar las propiedades que requieren para subsistir (Locke, 1997a).⁵³ El Estado es ventajoso porque es capaz de pacificar y ejercer el arbitraje con el fin de que la vida humana no se convierta en lo que Hobbes calificaba como un solitario, corto y brutal trayecto. El Estado, incluso en su formulación menos exigente, sirve para mitigar la ansiedad de vivir bajo la constante amenaza de los próximos o extraños. Es el instrumento más propicio para proteger a los individuos de sí mismos y dotarlos de instituciones estables con las que salvaguardar sus derechos y libertades dentro de un territorio, asegurando un orden que sería imposible en un estado prepolítico (Locke, 1997a: 146). Sin un poder de mando superior, las leyes carecen de fuerza de imposición y en consecuencias, la vida armónica sería improbable. El Estado es un artefacto con valor instrumental compuesto por instituciones, leyes positivas y reglas convencionales que surge para salvaguardar la integridad de sus miembros y para impedir que cualquiera, valiéndose de su fuerza, pueda abusar de su superioridad. Desde otro ángulo puede decirse que frente a la irracionalidad que sería aceptar el caos del estado de naturaleza, lo racional es vivir bajo un Estado con leyes.⁵⁴ Desde una perspectiva evolucionista, el Estado sería un mecanismo adaptativo que trata de hacer frente a las presiones ambientales (Lull y Micó, 2008).
- e) Impersonal, en la medida en que la soberanía no depende del carácter carismático del gobernante. Afirmar que el Estado tiene carácter impersonal posee la ventaja de que evita que pueda identificarse la figura del gobernante con el Estado mismo. Es preciso distinguir entre el Estado como entidad y el

⁵³ También Hume, a pesar de sus críticas al contractualismo, aceptó que la subsistencia del género humano sería inviable sin instituir la protección del Estado, o en el mejor de los casos, no se podría existir con comodidad o seguridad (Hume, 1994).

⁵⁴ La afirmación del carácter racional llegará al paroxismo con Hegel, para quien el Estado es como un dios terrestre, encarnación de lo absoluto, diseñado para procurar la satisfacción de las necesidades de todos los hombres. No solo es el guardián y ejecutor del bien, de la justicia y de lo bello sino que además absorbe el espíritu cultural de la nación (Cueva, 1986: 273).

encargado o los encargados de ponerlo en funcionamiento, puesto que la relación que hay entre ambos es puramente circunstancial. El sometimiento que defiende el contractualismo es al Estado y no a la persona del gobernante, lo cual supone un cambio de enfoque novedoso y valioso porque permite desligarlos teóricamente.

- f) Contingente, porque a pesar de todo lo anterior bien podrían no haberlo creado y mantenerse en el conflicto indefinidamente.⁵⁵ Con el Estado sucede lo mismo que con el resto de obras del hombre: no puede decirse que surjan de modo inmediato de la naturaleza; lo que en el resto de especies vendría de mano de los instintos naturales, en el hombre requiere de factores no necesarios. El Estado es una estructura contingente inserta en un *fluir* histórico (Heller, 1992).
- g) Reversible, pues, a pesar de los serios inconvenientes y dificultades del estado de naturaleza, es mejor volver a él antes que aceptar vivir en un régimen absolutista y opresivo. Al menos existe la posibilidad de que en el estado natural no se esté obligado a someterse a la injusta voluntad de otro (Locke, 1997a: 212). Lo dicho acerca de la creación del poder político, vale también para su mantenimiento. Si artificial fue su inauguración, igualmente artificial es su conservación. Es decir, que la inercia de su creación no es suficiente y su estabilidad requerirá de otros dispositivos diseñados *ad hoc*. Como consecuencia de ello, y esta nota es de importancia, concluimos que se requiere voluntad y determinación tanto para crear como para mantener un sistema político porque a fin de cuentas todo lo que se construye, también se puede destruir.

6.4 CONCLUSIONES

En conclusión, cualquier concepción política ha de admitir, a nuestro juicio, que derechos aparentemente incontrovertibles como la autopreservación o la búsqueda de la felicidad tienen la posibilidad de desembocar, a menos que se tomen medidas para evitarlo, en el conflicto social. La lectura de algunas de las distopías contractualistas, de entre las que destaca por su realismo la hobbesiana, nos recuerdan las desgracias que podrían sobrevenir si se dejaran de regular políticamente algunas actividades humanas. El Estado es la alternativa al uso de la fuerza. La posibilidad de que los hombres se impongan injustificadamente a otros hombres conmina a crear un poder superior,

⁵⁵ “...they who shall more narrowly look into the Causes for which Men come together [...] shall easily find that this happens not because naturally it could happen no otherwise” (Hobbes, 1651: 13)

instituido por los propios litigantes, con el fin de que les proteja de todo tipo de abusos. No es posible convivir pacíficamente sin una fuerza y unas reglas de juego por encima de todos. La situación del hombre fuera de un Estado le deja a merced de acontecimientos que escapan a su control. Los autores contractualistas ponen el acento en una situación de partida, de carácter prepolítico, a la que, con independencia de los diferentes matices, describen como inviable. A nuestro juicio, este primer paso de justificación es necesario para pasar a continuación a desgranar cualquiera de las muy diferentes argumentaciones acerca del modo en que tal comunidad política debería implementarse y los valores y derechos que debería defender: vida, libertad, propiedades, etc. Lo fundamental es que la ausencia de un centro político, recordemos que esta era la conclusión de nuestro anterior capítulo, es una situación insostenible que exige de inmediato la adopción de medidas que pongan fin a lo que, dejado a su propio ser, sería un caos.

Estos son los principales argumentos teóricos que justifican al Estado como instancia capaz de garantizar el fin de los conflictos, especialmente en sociedades complejas. En ausencia de leyes e instituciones los hombres son peligrosos para sí mismos, pero su inteligencia, que antes que un instrumento refinado de conocimiento e indagación filosófica es una herramienta adaptativa que ha posibilitado la supervivencia de la especie, les pone en situación de concertar voluntades y acceder a firmar un tratado de paz y cooperación. Como decía Hume, “solo la reflexión hace que sacrifiquemos tan fuertes pasiones al interés de la paz y el orden público” (Hume, 1994: 109-110). El Estado admite ser entendido pues, como un producto artificial resultado de un pacto voluntario propiciado por las circunstancias externas y creado a conveniencia de los propios interesados, de naturaleza inmanente, impersonal, contingente y reversible.

6.4.1 *Compromisos ideológicos y plasticidad del Estado*

Detengámonos ahora brevemente en la cuestión de cómo el concepto "Estado" ha evolucionado. El término ha sufrido alteraciones semánticas a lo largo del tiempo y ha sido objeto de diferentes interpretaciones. Para desentrañar el marco ideológico subyacente es necesario reconstruir en cada momento el contexto político y social. Cada organización política y sus ideologías están tratando de responder, a veces de modo indirecto, a las cuestiones planteadas en su momento en un doble escenario de debate: filosófico y práctico. Cada doctrina filosófica acepta algunas ideas de su época y reacciona frente a otras presentando posibles alternativas. Por eso, ninguna doctrina puede etiquetarse como la expresión genuina de la ideología de una época. De ser así habría poco espacio para el disenso, más bien cabe apuntar que toda concepción

bascula sobre dos planos, sobre los que descansará en mayor o menor medida: por un lado, se instala dentro de la ideología dominante de la época, validando las teorías aceptadas y por otro, presentando su desafío a algunas de ellas. Es incontestable que muchos de los grandes planteamientos de la filosofía han supuesto una ruptura con la ortodoxia dominante y han abierto caminos a nuevos desarrollos. Ninguno reproduce fielmente todos los prejuicios de una época así como ninguno rompe radicalmente con todo el pensamiento dominante.

Esto nos ayuda a entender por qué términos como “Estado” presentan discontinuidades en su línea semántica y por qué se altera su sentido, pudiendo llegar a encarnar conceptos desiguales en diferentes épocas. Esto es especialmente notable cuando se trata de términos de carga valorativa, que a menudo sirven para reflejar las concepciones morales de quienes los emplean (Skinner, 2002). Son las corrientes ideológicas las que en muchos casos, al cuestionar algunos conceptos, fuerzan el significado de los términos para adaptarlos a una nueva concepción moral o política. De ahí que quepa concluir que las transformaciones conceptuales, lejos de ser neutrales, ocultan cambios de ideología, o cuando menos de enfoque.⁵⁶ La tarea es desenmarañar y explicitar escrupulosamente el sentido que se oculta detrás de términos de uso común como “Estado”, que es un ejemplo paradigmático de los cambios de concepciones.

En sus orígenes en el siglo catorce, el término *Estado* servía para referirse al estatuto real, es decir a la situación jurídica del gobernante y su cualidad de majestad y grandeza, una concepción que encaja plenamente con el liderazgo de carácter carismático y ligado a la persona que defiende uno de sus primeros valedores: Maquiavelo. El Estado es el estado de veneración, dignidad, señorío, distinción y magnificencia con el que se identifica al príncipe ideal que lo encarna. Es a finales de siglo catorce cuando el término se amplía y se utiliza también para hacer referencia al Reino o la República donde gobierna el soberano. Esta dualidad es de gran interés ya que personaliza el poder cuando identifica al Rey y a su reino en una misma e indiscernible unidad. Una síntesis en la que la tierra, el poder y el rey formaban un todo; tres elementos, territorio, poder, y soberano que son esenciales en el Estado.

Con el tiempo se asocia el término “Estado” con el estado de una república, siendo su óptimo aquel en el que mejor se promueve el bien común. Se opera el paso de entender que el Estado se refiere a la condición del Rey (honor, magnificencia) a la posición de un reino (bienestar de los súbditos o bien común). Esta asociación también comporta un

⁵⁶ Ya Bentham prevenía del peligro de aceptar apresuradamente ideas que no han sido sometidas al filtro del debate, pues ello conduce a la aceptación de las valoraciones morales que estas llevan implícitamente.

inestimable potencial práctico, ya que en cierto modo, al relacionar el honor del gobernante con el bien común de la ciudadanía, se facilita que se estime que solo merecen honores quienes logren conseguir el bien de su pueblo. Otra característica que otorga honor al gobernante era su capacidad de mantener intacto el territorio sobre el que reinaba, especialmente durante el Renacimiento, que es cuando se entiende por Estado, entre otras cosas, el territorio sobre el que se gobernaba. En el renacimiento italiano se identifica Estado tanto con el régimen político como con las instituciones de gobierno y control.

Más adelante, el término Estado pasará a significar la institución bajo la cual se ejerce el gobierno, algo que venía siendo común a la hora de clasificar los diferentes tipos de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia). Maquiavelo hace este uso del término al comienzo de *El príncipe*, para diferenciar los Estados en repúblicas o principados. Cuando Maquiavelo utiliza el término Estado para referirse a las instituciones de gobierno está forzando los significados del término. Por eso pondrá interés en destacar que el poder corresponde al príncipe y no al aparato de gobierno.

Por último, por “Estado” se puede entender tanto el conjunto de instituciones gubernamentales de una nación (Estado-gobierno) como por otro lado, la nación misma, dotada de instituciones (Estado-nación) (Duverger, 1984). Tomaremos el primer sentido porque entendemos que el concepto de nación es aún más problemático que el de Estado y que da lugar, como veremos, a desarrollos que se alejan radicalmente del enfoque cosmopolita que pretendemos adoptar.

En cuanto al pensamiento subyacente a cada teoría, es obvio que el concepto de Estado en Maquiavelo es radicalmente diferente al de Hobbes. Bajo ambas concepciones se ocultan diferentes ideologías políticas basadas en escalas de valores contrapuestas. Sin embargo, la teoría del Estado tiene un elemento común desde sus inicios: su adhesión a los fundamentos absolutistas. Ahora bien, como quiera que esta relación de los Estados con quienes son sus sujetos políticos varía a lo largo del tiempo, estimamos que esta asociación es contingente y que no puede afirmarse que el concepto quede lastrado e impida ya elaboraciones democráticas.⁵⁷ Como tantas otras construcciones humanas, el Estado lleva en su interior tanto la posibilidad de la emancipación de los ciudadanos como de su opresión y con esta doble mirada ha de ser entendido.

⁵⁷ La crítica marxista ha calificado al Estado como encubridor de los intereses de una clase dominante sobre otra. Sin embargo, no creemos que pueda considerarse que el Estado lleva en sí mismo el signo de la explotación. Con independencia de lo sucedido a lo largo de la historia, tan lógicamente posible es que el Estado sea la estructura que permite a los explotadores dominar e imponerse como convertirse en el medio del que se valen los explotados para salir de su postración.

Así, a pesar de la multiplicidad de sentidos posibles, entendemos de modo general que el Estado es una forma concreta de organización social que surge de la exigencia de una ordenación del funcionamiento político. Es un ente político autónomo, con poder coactivo interno y externo, que aglutina el conjunto de todos los órganos que articulan una sociedad, reglamenta la convivencia dentro de un territorio, reconoce una nacionalidad, ejerce un control efectivo sobre su población, cuenta con un poder judicial, tiene capacidad fiscal y regula los márgenes de acción de sus miembros, tipificando las conductas e imponiendo sanciones. Cuando se trata de un Estado constitucional opera bajo un sistema de derecho e instituciones que reconoce la condición de ciudadano con derechos y deberes.

En conclusión, el Estado es un poder político que impone un orden determinado, cualquiera que este sea. Como creación que es, admite variadas materializaciones. El Estado tiene suficiente plasticidad para responder a lo que en cada momento se entiende por individuo y comunidad, siendo capaz de adoptar diversas formas. Por tanto, no se puede elaborar una teoría del Estado que sea válida para todo tiempo y lugar porque el Estado es una obra cultural cuya estructura tiene potencialidad de evolucionar con las necesidades de los pueblos. El Estado es el modo en que los hombres tienen de vivir y actuar colectivamente. No hay esencias inmutables con validez universal que dicten cómo deben organizar los hombres su convivencia. Pero sí cabe evaluar cada Estado en función de la legitimidad de los fines que persigue y por cómo sea capaz de cumplir las funciones para las que fue creado (Heller, 1992: 64). Tanto los fines que persigue como los medios que pone en práctica para alcanzarlos pueden ser estudiados y en su caso, cuestionados.

Por último, si el Estado nacional respondía a una situación de creciente complejidad, entendemos que no habría contradicción en concebir un posible Estado global partiendo en principio de las mismas premisas, con la salvedad de que se extendería a la comunidad humana la protección de la que sin Estado carecerían.

7 LEGITIMIDAD

7.1 JUSTIFICACIÓN DE LA PERSPECTIVA DE ESTUDIO

Una vez justificada la necesidad del Estado como artificio normativo susceptible de adoptar diversas materializaciones que tratan de ofrecer respuestas a la necesidad primaria de asegurar la convivencia pacífica, nos encontramos en principio ante una concentración de *poder* sin la que no podría surgir la sociedad política, aquello que Hume llamaba un “estado de gobierno civil”:

“El jefe, que probablemente había adquirido su influencia a través de un estado de guerra permanente, gobernaba más por la persuasión que por el mando; y hasta que le fue dado usar la fuerza para reducir a refractarios y desobedientes apenas pudo decirse que la sociedad hubiese alcanzado un estado de gobierno civil.” (Hume, 1994: 99)

La fuerza para reducir a refractarios, aun no agotando todas las derivaciones de lo político, sí es un elemento presente en todas sus manifestaciones. Pero hemos de diferenciar entre el poder y la autoridad. Esta distinción terminológica, cuyo origen se remonta al Derecho romano, nos parece útil porque nos conduce a un nuevo territorio de análisis. El poder (*potestas*) ha de ser entendido genéricamente como el “dominio, imperio, facultad y jurisdicción que alguien tiene para mandar o ejecutar algo” (DRAE, 2001). A nuestros efectos, lo usaremos como sinónimo de la suprema potestad rectora y coactiva del Estado. Por su parte, la autoridad (*auctoritas*) sería sinónimo de “prestigio y crédito que se reconoce a una persona o institución por su legitimidad o por su calidad y competencia en alguna materia” (*Ibid.*) O en otros términos, si el poder es la capacidad de imponer una voluntad, tal potencia será *auctoritas* si es aprobada socialmente (Kottak, 2006: 144). En caso contrario, cuando se ejerce el poder sobre otros sin contar con su consentimiento, entendemos que el Estado ejerce algún tipo de dominación encubierta o de violencia manifiesta contra sus ciudadanos.

En consecuencia, nos ocuparemos ahora de dar el paso que media entre el poder y la autoridad, o lo que es lo mismo, aclarar las condiciones que ha de cumplir un Estado para ser una estructura de poder legítima. De ello se seguirá la vinculación que los ciudadanos tienen con la estructura de poder y en su caso, la necesidad de la obediencia. Enfocaremos la cuestión desde un punto de vista normativo, es decir que, yendo más allá de las condiciones fácticas por las que los ciudadanos obedecen (temor, creencias, tradición, carisma del líder, etc.) buscaremos las condiciones que un poder político debe cumplir tanto en su constitución como en sus actuaciones para definirse como legítimo. Con este fin, pasaremos revista, siguiendo un orden cronológico, a tres de las principales vías de legitimación de la autoridad del Estado: la utilitarista, la neocontractualista y la liberal-libertaria. Ciertamente no son las únicas que abordan la

cuestión que nos ocupa, pero puede decirse que sin duda estas tres corrientes, que se enmarcan en distintas tradiciones filosóficas y han sido objeto de un buen número de revisiones posteriores, son cardinales en la filosofía política contemporánea.

El utilitarismo ha sido y es, desde sus orígenes una muy relevante escuela de ética y filosofía política. Prueba de ello es que su capacidad de influjo ha traspasado estas disciplinas para hacerse presente en filosofía, economía, sociología o política hasta el punto de que puede afirmarse que es la escuela filosófica con mayor proyección externa (Lara y Francés, 2004: 11). A su influencia teórica en diversas disciplinas hay que añadir su proyección práctica en moral, política y economía. Ello puede ser debido a que, como doctrina opuesta a los dogmas inamovibles que es, ha dado muestras de la flexibilidad y afán de renovación que predica y ha sabido adaptarse y operar en muy diferentes contextos.

Nos interesa rescatar el espíritu de los padres fundadores del utilitarismo porque, a pesar de que sus instrumentos de análisis eran menos refinados y sofisticados que los de los utilitaristas contemporáneos, su valiente acercamiento a la realidad política, desafiante con lo establecido, y la frescura de sus críticas sigue siendo un material inspirador.⁵⁸

Por otro lado, no se pueden analizar las bases del Estado sin estudiar a quien quizás sea el filósofo político contemporáneo de mayor relevancia, no solo por ser responsable de la revitalización de una disciplina que parecía perder fuerza ante otras perspectivas filosóficas, sino sobre todo por el enorme edificio intelectual que inicia con su *Teoría de la justicia* de 1971 y sus posteriores reformulaciones. Un edificio que se construye precisamente por oposición al utilitarismo, de ahí que para comprender a Rawls haga falta conocer la teoría a la que se estaba enfrentando (Kymlicka, 2002: 10). Antes de Rawls, el predominio del utilitarismo era indiscutido en la filosofía práctica moderna, al menos en la órbita anglosajona. El principio de utilidad se presentaba, con su simplicidad y su carácter comprensivo, como el eje de todo un sistema que parecía incuestionable. ¿Quién podía discutir un principio destinado a distribuir la máxima felicidad de todos los afectados? Gozaba además de la claridad de postular un único criterio de lo correcto, adecuado y universalmente deseable para la acción humana (Bentham, 2003: 95). A esto sumamos el argumento de autoridad, es decir, la dificultad de atreverse a cuestionar un paradigma que había sido avalado por grandes figuras del pensamiento como Hume, Adam Smith, Bentham, Mill, Edgeworth o Sigdwick. A pesar

⁵⁸ La mejora en sofisticación contemporánea se ha pagado al precio de menguar ese espíritu transgresor y radical de los primeros utilitaristas, encontrándonos con que ser utilitarista hoy puede ser sinónimo tanto de posturas desafiantes como acomodaticias con respecto a los mismos temas, según se entienda que una u otra sirve para aumentar la utilidad general. (Kymlicka, 2002: 48).

de estas dificultades, Rawls hace una réplica en profundidad al utilitarismo, señalando que en determinados casos sus respuestas atentan contra el sentido ordinario de la justicia. Esto ya lo apuntaban las réplicas intuicionistas, pero a diferencia de estas, el catedrático de Harvard fue capaz de sintetizar los estudios de una época y presentar un sistema alternativo completo y original en el que sus principios quedaban engarzados coherentemente y sin excesivas complejidades. Tan solo el impacto de *A Theory of Justice* sería suficiente como para estimar que Rawls es uno de esos pensadores que marca un antes y un después. Su obra generó incontables respuestas, críticas, comentarios y estimuló reformulaciones que en cierta medida deben su altura al sensacional despliegue teórico inicial de Rawls. No es de extrañar que desde entonces, “*political philosophers now must either work within Rawls' theory or explain why not*” (Nozick, 1999: 183). Y es precisamente el autor de esta cita quien somete la propuesta rawlsiana a un riguroso examen crítico y elabora un brillante planteamiento alternativo basado en los derechos que nos ocuparemos también de analizar. Partiremos pues del utilitarismo clásico, lo enfrentaremos al neocontractualismo de John Rawls y revisaremos críticamente la contrapropuesta de Robert Nozick con el fin extraer algunas conclusiones válidas para nuestro tema de la legitimidad del Estado.

7.2 LA LEGITIMIDAD DESDE EL UTILITARISMO

Tomaremos el utilitarismo como doctrina política dirigida a evaluar la corrección de las instituciones sociales y no como doctrinal moral que juzga la conducta de los individuos. Nuestra preocupación es por lo que la aplicación de los principios utilitaristas puede aportar al diseño de la estructura institucional de una sociedad política.

7.2.1 Críticas utilitaristas al contractualismo

El punto de partida del utilitarismo es su crítica al contractualismo imperante en el momento. Revisaremos las principales objeciones e interrogantes que los utilitaristas formularon al contractualismo siguiendo principalmente los argumentos de David Hume, Jeremy Bentham y John Stuart Mill.

1. En primer lugar, los utilitaristas cuestionan tanto la existencia real del pacto como su validez argumentativa. Siguiendo la estela de Hume,⁵⁹ Mill califica sarcásticamente de “feliz idea” aquella en virtud de la cual todos los miembros de la sociedad se comprometieron, en tiempo indeterminado, a cumplir las leyes y a consentir ser castigados si las desobedecían.

⁵⁹ Cf. Hume, 1998: Libro III, parte II, sección VIII

2. En segundo lugar, el contractualismo parece basar la legitimidad de una sociedad política en la aceptación y el consentimiento en el momento de sellar el pacto fundacional, pero ¿es necesario poner tanto peso en el momento de sellar el *pactum subjectionis*?⁶⁰ ¿Es el consentimiento fundacional la única fuerza que mantiene a los Estados?
3. En tercer lugar, el contractualismo se basa en un principio oscuro, un “criterio imaginario de justicia” carente de definición, siendo posible encontrar en su seno criterios de justicia dispares y hasta irreconciliables (Mill, 1997: 124-126).
4. En cuarto lugar, y ligada a la anterior cuestión, los contractualistas parten de que solo con el consentimiento es posible asociar a los hombres y sujetarlos a una autoridad. Sin embargo ¿es el consentimiento la razón última? El contractualismo se apoya en que respetar los pactos es un requerimiento incondicionado de la justicia, pero ¿hasta dónde ata ese sometimiento a lo pactado? ¿Es la obediencia al contrato un valor realmente incondicionado?
5. En quinto lugar, incluso aceptando el hecho de que el pacto hubiera tenido realmente lugar y que cumpliera las condiciones formales que lo hacen legítimo y teniendo en cuenta que a partir de ese momento inicial los gobiernos están sometidos a multitud de cambios y retos, la pregunta que los utilitaristas plantean es ¿debe mantenerse la legitimidad de un pacto sellado por otras generaciones en un contexto diferente?
6. En sexto lugar, Locke afirma que quien nace bajo una sociedad política que no le satisface puede abandonar sus tierras y marchar a otras o formar un nuevo gobierno *in vacuis locis*, en otro lugar deshabitado del mundo (Locke, 1967b y 1963). La posesión de tierras, responde Locke, ata al propietario al poder y a las leyes vigentes en ese territorio. Blackstone consideraba necesario el sometimiento de todas las voluntades a una sola, con la sumisión incondicional a los gobernantes, quedando sin posibilidad de oponerse a ellos. De modo muy similar se pronuncia Rousseau cuando afirma que una vez sellado el pacto de sumisión, quien habita el territorio debe someterse a esa soberanía (Rousseau, 1995b: 196). ¿Qué trato merecen los disidentes?
7. En séptimo lugar, a pesar de que el contractualismo fue un instrumento útil en la lucha contra el absolutismo, una ficción como el contrato puede acabar avalando

⁶⁰ El *pactum subjectionis* sería aquel pacto en virtud del cual la sociedad transfiere, mediante determinadas condiciones, a un gobernante o gobernantes el derecho a gobernar la comunidad política. A través de este estadio contractual se instaura la sociedad política propiamente dicha, dotada de poder y autoridad.

y perpetuando un orden político injusto y degenerado por el mero hecho de que fuera pactado legítimamente en un momento anterior. El contractualismo puede llegar a convertir al Estado en una persona artificial y sede de la soberanía (Skinner, 2002: 77), manteniendo a los ciudadanos en una posición de subordinación. Si antes eran súbditos de un príncipe, ahora pasan a serlo de un ente artificial. La majestad que antes era propia de una persona es ahora transferida al Estado. El exceso de fidelidad incondicionada a un contrato puede dar como resultado cierta esclerosis institucional. Cuanto más cambiantes son las circunstancias, más flexibilidad necesitan las instituciones para adaptarse y responder a los nuevos retos que se les presentan. ¿Peca el contractualismo de inmovilismo? Una vez sellado el pacto ¿queda el pueblo a merced de sus gobernantes?

7.2.2 Alternativas utilitaristas a las deficiencias contractualistas

En primer lugar, en lo referido a la solidez argumentativa de los argumentos contractualistas, los utilitaristas defienden que la sociedad no surge por medio de ningún contrato. Es falso que los hombres se comprometieran en un estado presocial a cumplir sus promesas y a respetar los pactos, es el estado social con capacidad para obligar a todos, argumenta Hume, el que permite el cumplimiento de las promesas y el respeto a lo acordado. Bentham también afirma que no es el contrato el que crea la autoridad política, sino que es esta la que hace posible que existan contratos.

Tampoco el instrumental teórico empleado por el contractualismo es sólido; Bentham afirma que en muchos casos es difícil trazar una línea que separe la sociedad natural y la sociedad política. No existe ni un perfecto estado de naturaleza ni un perfecto estado de gobierno (Bentham, 2003: 66) ambos admiten grados y de hecho es posible la co-presencia simultánea de ambos estados o la alternancia entre ellos.

En suma, la inexistencia del contrato (y del estado de naturaleza que conduce a él) lleva a negar que existan obligaciones derivadas de él (Mill, 1869: 134). Un contrato hipotético es moralmente insignificante (Kymlicka, 2002: 60 ss.).

En segundo lugar, Hume y Bentham medirán la legitimidad del Estado y del gobierno no tanto por su constitución inicial cuanto por su práctica. Esta objeción pasa de poner el énfasis en la legitimidad del origen a ubicarlo en la legitimidad de su ejercicio continuado. Como decía Hume, si se quieren buscar los orígenes de casi todos los gobiernos, es bien posible que en sus inicios encontremos violencia, usurpación de poder o conquistas y ningún rastro de libre consentimiento por parte del pueblo (Hume, 1994: 101). A diferencia de las actitudes deontologistas, este enfoque aporta mayor

rigor a la hora de controlar el ejercicio del poder porque mantiene siempre activo el patrón con el que medir la obediencia. Hume acepta la importancia del consentimiento (Hume, 1994: 98) pues de otro modo sería absurdo que las mayorías, en quienes radica la fuerza, prestaran su obediencia a una minoría.⁶¹

“Si nos preguntamos por qué medios se produce este milagro, hallaremos que, pues la fuerza está siempre del lado de los gobernados, quienes gobiernan no pueden apoyarse sino en la opinión, es, por tanto, el único fundamento del gobierno...” (*Ibid.*: 21)

Ahora bien, no todo es consentimiento y fidelidad a un contrato, el gobierno también puede sostenerse gracias a la costumbre de la obediencia, sumada a la pasividad de los gobernados. Cuando la obediencia se convierte en un hábito, el utilitarismo señala que es un vínculo perfectamente quebrantable que en absoluto condiciona futuras obediencias.⁶²

En tercer lugar, los utilitaristas afirman que la justicia contractualista, en la medida en que no está fundada en una idea más clara, no resuelve las lizas entre las diferentes concepciones de justicia posible, como sí hace el utilitarismo cuando apela directamente a la utilidad general (Mill, 1997: 122 ss.). A su juicio, el criterio de utilidad proporciona mejor indicación acerca de cómo proceder. Todas las construcciones sociales, incluidos el respeto a las promesas, la justicia o la fidelidad no son sino instrumentos útiles que garantizan la convivencia y la mejor conducción de los asuntos humanos.

El utilitarismo no desvincula la utilidad de la justicia porque defiende que la imparcialidad y la igualdad están fundamentalmente ligadas al concepto de felicidad. La imparcialidad, dice Mill, “es una obligación de la justicia” (*Ibid.*: 129) y la justicia es un vehículo conducente a lograr la felicidad. Sin justicia no hay bienes superiores a los que aspirar. La justicia es la parte más importante, e incomparablemente más sagrada y vinculante, de la moralidad (*Ibid.*: 126):

“La justicia es el nombre de ciertas clases de reglas morales que se refieren a las condiciones

⁶¹ Debemos a Maquiavelo el crédito de haber introducido en el debate sobre el Estado la cuestión de la dependencia que tienen quienes gobiernan de la aceptación, siquiera sea implícita, de sus gobernados. El florentino consideraba imprescindible garantizar al pueblo unos mínimos derechos para asegurar la estabilidad del Estado. Bastaba con que el gobernante fuera capaz de ganarse el favor del pueblo, algo que para el florentino era una labor poco compleja “puesto que éste no pide otra cosa que no ser oprimido” (Maquiavelo, 2003b: 79). Maquiavelo advertía al príncipe que gobernar sin legitimidad lo expone a la posibilidad, siempre latente, de ser derrocado violentamente. Con ello, Maquiavelo niega el carácter natural de la obediencia y reconoce, siquiera sea constatando el poder (potestas) de la mayoría, que la última instancia de decisión es del pueblo. Más que el reconocimiento de un derecho de resistencia, lo que Maquiavelo hace es constatar el *factum* de que la fuerza está con los más numerosos y no con la minoría rectora, un reconocimiento de hecho, no de derecho.

⁶² Aunque los contractualistas pusieron el acento en la legitimidad de origen, sería una grave simplificación afirmar que no se ocuparon de la legitimidad del ejercicio del poder.

esenciales del bienestar humano de forma más directa y son, por consiguiente, más absolutamente obligatorias que ningún otro tipo de reglas que orienten nuestra vida" (Mill, 1997: 126)

Como afirma Esperanza Guisán en su introducción al *El utilitarismo*, quienes postulan teorías de la justicia anti-utilitaristas o no utilitaristas puede que no hayan leído con suficiente detenimiento el capítulo final de esta obra en la que la justicia ocupa un lugar destacado. Sin justicia no es posible perseguir nuestros fines, pero la justicia no es el fin último, sino un medio para lograr algo superior: la felicidad. Para el utilitarismo, la justicia es como se denomina a determinadas utilidades sociales de carácter imperioso, que se imponen por encima de conveniencias particulares, de donde se deriva la mayor fortaleza de sus mandatos y la mayor severidad de sus sanciones (*Ibid.*: 133). El sentimiento de justicia es imperativo en sus exigencias, tiene una gran fuerza vinculante, y ese sentimiento da pie a algunos a pensar que su origen ha de ser distinto al de la simple conveniencia, cuya carga emocional es menor.

"El profundo sentimiento y la aceptación, aparentemente evidente, que tal palabra (la idea de justicia) provoca con una celeridad y certeza semejantes a las provocadas por un instinto, ha hecho considerar a la mayoría de los pensadores que ponía de relieve una cualidad inherente a los hechos: es decir, demostraba que lo justo debe tener una existencia natural como algo absoluto, genéricamente distinto de cualquier variedad de lo conveniente..." (Mill, 1997: 100-101)

Las objeciones al utilitarismo vienen de parte de aquellos críticos que, aun aceptando que en la mayoría de los casos la justicia coincide con el interés general, creen que la idea de justicia parece difícil de conciliar con el utilitarismo, pues parece que esta proviene de un potente sentimiento natural. Para estos autores, lo justo tiene pues una existencia natural como algo absoluto, algo diferente de lo conveniente y no aceptan que se trate de una rama particular del interés general. Mill insiste en que aunque la idea de justicia venga de un sentimiento natural, necesita la luz de la razón. Que un sentimiento nos sea dado por la naturaleza no significa que haya de ser legítimo (*Ibid.*: 101). La justicia, conectada a un fuerte sentimiento natural, que la hace más estimable que la mera conveniencia, se basa en el principio de dar a cada uno lo que se merece, tanto bien por bien, como mal por mal (Mill, 1997: 129), pero el sentimiento natural tiene muchas ramificaciones: defensa del grupo, autodefensa, venganza, retribución... y no tiene por qué ser el último criterio de la conducta; de hecho los instintos naturales necesitan ser controlados mediante máximas que impidan un abuso en el castigo. Por eso Mill cree que es ineludible determinar si el sentimiento de justicia "es algo intrínsecamente peculiar y distinto de todas sus demás cualidades, o solamente una combinación de algunas de dichas cualidades, presentadas desde un ángulo especial" (*Ibid.*: 101). Mill emplea como método el estudio comparativo a través de la vía negativa, es decir, estudiando las situaciones injustas. De forma que o bien se encuentra un atributo común capaz de generar un sentimiento de tal intensidad, en cuyo caso se

habrá resuelto el problema; o bien no se encuentra ninguno, con lo que el sentimiento queda sin explicación y habremos de conceder que sea algo natural o habrá que usar otro método. A través de un estudio comparado de casos prácticos llega a la conclusión de que la existencia de leyes injustas prueba que la ley no puede ser el criterio último de justicia. Además, por otra parte, existen acciones que son consideradas injustas aunque no estén reguladas por la ley, ya sea por vacíos en el sistema legal como por miedo a dar un poder ilimitado a los magistrados y a que las leyes interfieran en las vidas privadas de los ciudadanos (Mill, 1997: 109). En suma, la legalidad no es co-extensiva a la justicia. Buscando el elemento central, Mill afirma que la igualdad es lo que hay en el núcleo de la justicia: “La sociedad entre iguales sólo es posible en el entendimiento de que los intereses de todos son considerados por igual” (*Ibid.*: 84).

El sentimiento de justicia conlleva resistencia a la impunidad. Consideramos obligatorio el cumplimiento de estas leyes legales o morales y pensamos que su infracción debe ser punible mediante una sanción de algún tipo.

“No decimos de nada que sea incorrecto moralmente a menos que queramos implicar que debería castigarse, de un modo u otro, a una persona que obrase de tal modo, de no ser mediante la ley, por medio de las críticas de sus conciudadanos, y de no ser mediante las críticas a través de los reproches de su propia conciencia.” (Mill, 1997: 110)

Sin embargo existen otras acciones que pueden ser dignas de admiración, agradables, despreciables o encomiables pero que no son de obligada observancia y cuyo incumplimiento jamás merecería castigo. El cumplimiento del deber es algo exigible (“como el pago de una deuda”) y no hay réplicas posibles. Esa es la distinción entre lo correcto y lo deseable. Lo justo es un deber de obligación perfecta, pues genera derechos en la otra parte, mientras que lo deseable (caridad), es un deber de obligación imperfecta, podemos hacerlo cuando queramos sin sentirnos obligados.

En conclusión, la injusticia implica la existencia de un perjuicio, de un sujeto que sale perjudicado (*Ibid.*: 112). La violación de su derecho conlleva que se pueda exigir una reparación). La existencia del derecho de alguien (inexistente en la beneficencia) muestra la aparición de la categoría de justicia (*Ibid.*: 126). Toda injusticia es merecedora de un castigo, ya sea legal o moral.

No toda la moralidad es reductible a justicia. El deber es algo que se le puede exigir a alguien, tanto si se exige de hecho como si no. Los dos ingredientes fundamentales del sentimiento de injusticia son el deseo de sancionar a alguien y el conocimiento de que alguien ha sido dañado. El daño es fundamental para hablar de injusticia. Tanto sea daño directo como interferencia perjudicial en las libertades mutuas (Mill, 1997: 126). “Es posible que una persona no necesite jamás la ayuda de nadie, pero siempre precisará que no le hagan daño” (*Ibid.*: 127). La ausencia de daño es la clave de la convivencia en

paz. La injusticia es el daño, en forma de agresión, abuso de poder o privación de lo que alguien merece.

El utilitarismo es una teoría sólida en este punto. No obstante, tampoco el utilitarismo proporciona un criterio unívoco de actuación, pudiendo apelar a la utilidad general tanto los partidarios de posturas más basadas en el igualitarismo, como los que ponen el acento en el mérito de cada individuo, por poner dos posibles ejemplos extremos (Kymlicka, 2002). La utilidad social es un criterio más valioso que la mera obediencia pero, parafraseando a Aristóteles, la utilidad social se dice de muchas maneras.

En cuarto lugar, el consentimiento, aunque necesario, no es la razón última y sí lo es que los ciudadanos sientan que con el gobierno obtienen un mayor beneficio que sin él. De esta matización se desprende que el pueblo no debe ni al gobierno ni a las leyes un consentimiento que no esté basado en el criterio de la utilidad social. El acuerdo popular en busca de la utilidad es la base de la obediencia cívica que toda asociación política requiere. El consentimiento se funda en la conciencia de los beneficios resultantes (Hume, 1994: 99). Las razones por las que se mide la utilidad social serían la paz, el orden y la seguridad. Estos fines demandan que haya justicia, de manera que el fin último del gobierno es la administración de la justicia como condición necesaria para la convivencia pacífica y ordenada. A este fin mayor se subordinan los fines particulares de “reyes y parlamentos, armadas y ejércitos, funcionarios de la Corte y el Tesoro, embajadores, ministros y consejeros privados” (*Ibid.*: 26). Crear un Estado y dotarlo de instituciones justas en las que la ley sea igual para todos es, en palabras de Hume, una hazaña merecedora de grandes honores, pues es la clave de la convivencia estable y armónica:

“De cuantos hombres se distinguen por hazañas memorables, el lugar de honor corresponde a los legisladores y a los fundadores de estados, que transmiten un sistema de leyes e instituciones dirigidas a asegurar la paz, la felicidad y la libertad de las generaciones futuras” (*Ibid.*: 43).

Las leyes y las instituciones humanas son ordenamientos que deben perseguir una utilidad: facilitar la felicidad de los ciudadanos, que es en lo que consiste el bien común. El principio de utilidad es el instrumento que indica si las leyes son convergentes o divergentes con ese fin. Bentham reduce el contractualismo al principio de utilidad haciendo ver que si el respeto a las promesas, que es la base del contrato, tiene algún sentido, este viene dado en la medida en que respetando tales promesas se obtiene algo bueno. La validez de la promesa descansa siempre en las consecuencias positivas que se espera obtener de ella, en suma: en su utilidad. Ciertamente, los utilitaristas aceptan que el cumplimiento de la palabra dada y la confianza mutua son los pilares de cualquier sociedad organizada, pero no dejan por ello de reseñar que los contratos son un

instrumento que sirve a un propósito mayor que conviene no olvidar. El cumplimiento de las promesas y el respeto a los pactos no es el fin último. La obediencia no es un cheque en blanco que los ciudadanos entregan a los gobernantes al sellar el pacto. Si se mantiene el pacto es porque ello beneficia a la comunidad. De no ser así, no habría por qué hacerlo.

Si en una sociedad se obtuvieran mayores beneficios para todos desobedeciendo un pacto que obedeciéndolo, lo conveniente y racional sería desobedecer. Para los utilitaristas el contrato es una ficción inútil porque el principio utilidad es siempre el último criterio de decisión moral. Y como la política está, para Bentham, supeditada a los criterios morales es también el criterio de decisión política.

Por su nula utilidad común, Hume rechaza que existan valores en sí mismos si no producen nada a cambio.

“Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad; y esta respuesta es clara e inteligible para todos. La vuestra sería: Porque debemos mantener nuestra palabra. Pero, aparte de que nadie no educado en un cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, os veréis en un apuro si os pregunto a mi vez: ¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer.” (Hume, 1994: 110-111)

Ni la justicia siquiera es un valor en sí mismo, sino que está supeditada a los intereses de la sociedad (*Ibid.*: 116). El bien del pueblo es el fin supremo ante el que todo lo demás son medios.

El utilitarismo aporta un elemento valioso a la argumentación. Su crítica al contractualismo es meritoria en la medida en que desvincula la obediencia de ataduras innecesarias y obliga a cuestionar y revisar la utilidad de determinados usos y costumbres precedentes, algunos de los cuales ocultan abusos mantenidos por la ciega costumbre. En ese sentido, el principio de utilidad es más acertado que el que preconiza el respeto a lo pactado en la medida en que el primero desvincula a los individuos de una sociedad de la obediencia cuando el contrato se convierte en una atadura colectiva que no reporta utilidad alguna. La importancia del contrato debe ser vista en tanto que medio, no como fin en sí mismo (Bentham, 1990: 52).

En lo referido al quinto problema, el de la legitimidad intergeneracional, el utilitarismo parte de que la legitimidad de un Estado y de un gobierno radica en la sumisión voluntaria de los gobernados, de modo que rechaza que el consentimiento de los padres, no digamos ya de los abuelos, haya de obligar a los hijos y a sus descendientes (Hume, 1994: 101). Los pactos del pasado no son vinculantes en el presente si no han sido revalidados.

En sexto lugar, el trato a los disidentes de los contractualistas es rebatido en clave utilitarista; la respuesta contractualista sería aceptable si el derecho de pertenecer a una sociedad dependiera de la libre voluntad del individuo y siempre hubiera lugares alternativos en los que poder establecerse. De otro modo, su propuesta es insatisfactoria e irreal, como ya advirtiera Hume:

“¿Podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana?” (Hume, 1994: 105)

Bentham es abiertamente contrario a la sumisión que propone Blackstone porque supone la domesticación de la ciudadanía y atenta contra el principio de utilidad. El cálculo de utilidad ha de medir las consecuencias de una resistencia civil y valorar si sus daños son mayores o menores que el coste de la sumisión a los gobernantes. Una vez hecho esto, lo racional sería obrar en consecuencia de cara a perseguir la utilidad.

La forma de tratar a los disidentes del contractualismo se reduce a dos opciones: marchar a otro lugar o hacer uso del derecho de rebelión, lo cual es, como dice Colomer, equiparable a conceder al pasajero de un barco el derecho a tirarse por la borda (Colomer, 1989: 20).

Por último, frente al mayor inmovilismo contractualista, el utilitarismo permite evaluar las instituciones sociales continuamente y en caso de que dejen de ser beneficiosas, modificar sus cláusulas o eliminarlas en cualquier momento. El utilitarismo establece criterios que, en principio, están siempre abiertos a la negociación y al cambio. El único compromiso que el utilitarismo mantiene es que las instituciones deben servir a quienes las crearon. La sensación de que el Estado y sus instituciones son convenciones socialmente útiles que deben su existencia a la utilidad de los ciudadanos es ciertamente mucho más perceptible desde un enfoque utilitarista que desde uno contractualista.

Así, consciente del peligro de degeneración política, Bentham propone reducir en lo posible la cantidad de poder y riqueza a disposición de los pocos que gobiernan y establecer una breve duración de las legislaturas, con el propósito de contar de continuo con la posibilidad de librar al país de los malos ministros. De no ser así, cualquier posible evolución, reforma o ruptura se convertiría en imposible (Bentham, 2003: 193-213).

No obstante, para hacer justicia al contractualismo, puede decirse que una sociedad puede articularse con bases contractualistas y evitar su esclerosis siempre que establezca que lo que se sella no es un contrato entre gobernados y gobernantes, ya que ambas

partes no están en el mismo plano y no puede hablarse de contrapartidas recíprocas, sino entre los ciudadanos consigo mismos. Los compromisos que algunas personas adquieren consigo mismas son siempre revisables en función de los intereses presentes de los intervinientes. A pesar de tomar una decisión, los contratantes no anulan su voluntad, sino que se mantienen dueños de sus propios actos en cada momento, lo cual incluye la revisión concertada de alguna cláusula o incluso la anulación del pacto. Este es el punto determinante, entender el contrato como un pacto entre individuos sin que exista una tercera parte contratante ajena a ellos que les pueda exigir explicaciones de sus conductas. No es un pacto entre pueblo y rey; los contratantes, como decía Bentham, son los sujetos que deciden coaligarse en sociedad política y atarse *recíprocamente* (Bentham, 2003: 86). Es posible entonces entender el contrato desde la premisa de que el pueblo es siempre el soberano, con independencia de quiénes sean los elegidos para formar parte de las instituciones rectoras.⁶³ Entendido así, queda claro que los gobernantes no tienen el poder en propiedad sino que administran una concesión de uso.⁶⁴ El poder se confía a los legisladores con el único propósito de servir a la comunidad. Locke, Rousseau y Bentham coinciden en que los gobernantes son meros fideicomisarios (*trustees*) con una labor encomendada para la que se les cede un poder fiduciario bajo los límites que se les marquen y siempre en beneficio de la comunidad (Locke, 1997a: 149). No son dueños ni beneficiarios del poder sino ministros, no exentos del cumplimiento de las leyes, en quienes se ha delegado el mandato del pueblo. El poder no se transfiere y se aliena (*translatio*) sino que se delega (*concessio*) a unos representantes. Los gobernantes pueden ser considerados como brazos ejecutores, burócratas, funcionarios o delegados, encargados de la administración y el mantenimiento de las estructuras e instituciones del Estado. Rousseau deja claras estas distinciones cuando afirma que el gobierno (príncipe)⁶⁵ es un ministro del soberano y que su papel es el de ejercer de mediador entre los súbditos (los ciudadanos) y el soberano (los mismos ciudadanos), haciendo cumplir las leyes y manteniendo la libertad.

⁶³ Consciente de que conferir la suprema autoridad soberana al Estado es siempre sinónimo de arrebatarla al pueblo, Locke se refería al “supremo poder civil” para evitar hablar del supremo poder del Estado y poder admitir el derecho del pueblo a tener a última palabra, incluso llegando a la revolución si el gobernante sustituye el derecho por la fuerza (Locke, 1997a: 345) [Segundo ensayo].

⁶⁴ La clave está en distinguir entre *hacer uso de* y *poseer* el poder. Los gobernantes hacen uso del poder pero no lo poseen, tan solo lo tienen con la confianza de que cumplan su cometido, entendiendo que si no dispusieran de tal poder les sería imposible realizarlo satisfactoriamente. La soberanía recae sobre el pueblo y no sobre el Estado ni sobre los gobernantes.

⁶⁵ Los miembros del gobierno (magistrados, reyes o gobernantes) forman un cuerpo al que se denomina príncipe, que está supeditado al soberano, que es la voluntad general que emana de los ciudadanos (Rousseau, 1995a: 56).

Entendido de este modo, el contractualismo sí permite que la comunidad política haga frente a los abusos de poder, tanto si provienen de instancias internas al propio pueblo como si se trata de injerencias extranjeras, pues la comunidad nunca ha cedido su soberanía. El fin del poder es siempre el bien colectivo, nunca el beneficio particular de quien lo ejerce y el pueblo es libre para hacer uso de todos los medios, incluida la fuerza, para asegurarse de ello. En este punto convergen utilitarismo y contractualismo. Los gobernados son la parte cuyos intereses deben velarse pues la confianza del pueblo para que algunos ejerzan el poder está siempre condicionada al desempeño:

"A trust is, where there is any particular act which one party, in the exercise of some power, or some *right*, which is conferred on him, is bound to perform for the benefit of another. Or, more fully, thus: A party is said to be invested with a trust, when, being invested with a *power*, or with a *right*, there is a certain behaviour which, in the exercise of that power, or of that right, he is bound to maintain for the benefit of some other party. In such case, the party first mentioned is styled a trustee: for the other party, no name has ever yet been found: for want of a name, there seems to be no other resource than to give a new and more extensive sense to the word beneficiary, or to say at length the party to be benefited." (Bentham, 1996: cap. XVI, § 25)

Rousseau insistió en el peligro que subyacía si el poder se entregaba. Perder el poder es perder la palabra y la capacidad de acción, de ahí que se empeñara en defender que la soberanía es inalienable. En efecto, no parece necesario entregar la soberanía para que exista un gobierno. A diferencia de Hobbes, Rousseau pone todo el peso en la soberanía del pueblo y lo blinda así frente a posibles arbitrariedades y abusos. Lo fundamental de esta tesis es que el pueblo soberano nunca pierde el control de la situación. No hay ley que no pueda ser derogada ni gobernante que no pueda ser depuesto. Desde luego, en caso de que un pueblo se doblegara ante un príncipe déspota que actuara persiguiendo sus intereses privados, el pueblo se disolvería y el pacto se desharía de inmediato, y con él todas las obligaciones que los ciudadanos pactaron, retomando su antigua libertad natural. Si hay un amo ya no hay soberano, y en ese instante el cuerpo político queda deshecho (Rousseau, 1995a: 26). Consiguientemente, si quien es investido con el derecho de ejercer el poder demuestra con sus actos que no es merecedor de la confianza que se le depositó puede ser alejado de su posición por el mismo pueblo que lo situó en el cargo. Locke fue consciente del problema de la pérdida de la legitimidad en el ejercicio del poder y entiende que esta, al igual que se crea, también se dilapida por diferentes motivos (incumplimiento de los fines estipulados, quebrantamiento de leyes, etc.). Si un fideicomisario quebranta la fiducia deja de servir y por lo tanto debe ser relevado de su cargo. Como afirma Nozick, sin legitimidad, los Estados convierten a sus ciudadanos en víctimas (1999: 17) y en estos casos, de igual forma que la autodefensa es ley natural para los animales, el pueblo tiene todo el derecho para destituir al poder ejecutivo, incluso por la fuerza. Locke es claro al respecto, el pueblo retiene siempre el poder supremo (Locke, 1997a: 314). Derribar un poder que se ha

impuesto por la fuerza, aunque lleve el nombre de rebelión, no constituye una ofensa ante Dios, sino todo lo contrario (*Ibid.*: 345).

Estas tesis suponen la misma advertencia que con sentido práctico daba Maquiavelo a los gobernantes. Locke les insta también a actuar prudentemente y a evitar ponerse en estado de guerra frente a la sociedad porque es una situación delicada que fácilmente pueden evitar (*Ibid.*: 328).

Esta concepción del poder político posibilita afirmar el derecho de resistencia que asiste a los ciudadanos para acabar con el poder de los fideicomisarios si estos abusan de él, o si dejan de contar con la confianza depositada en ellos.⁶⁶ También Rousseau cree que los ciudadanos se reservan para sí el derecho de nombrarlos y destituirlos sin necesidad de justificarse ante ninguna otra instancia. No obstante, Locke matiza los casos en los que es lícito el uso de la fuerza por parte del pueblo; en concreto, para impedir que se ejerza una fuerza injusta e ilegal (Locke, 1997a: 353). El pueblo puede apelar con justicia a la fuerza cuando ya no puede recurrir a las leyes y cuando la opresión amenaza a la mayoría, pero esto no opera hasta que los inconvenientes son tan desmesurados como para que los sienta la mayoría del pueblo y considere imprescindible ponerle remedio (*Ibid.*: 328).

Esta posibilidad extrema de la rebelión popular hace que la sociedad sea más segura, en la medida en que no se justifica la rebelión en todos los casos, y más justa, toda vez que los gobernantes tienen en cuenta que no hay obediencia sin legitimidad.

No obstante, y esto ha de interpretarse a la luz de los contextos históricos concretos, existen diferentes lecturas de este punto. Desde posiciones contractualistas también ha habido negativas a reconocer el derecho a la desobediencia o a la resistencia. En estos casos lo que se resalta es el carácter forzosamente vinculante del contrato y los peligros de deshacer la confianza mutua sobre la que se asienta la sociedad civil y la justicia (Hobbes),⁶⁷ o los riesgos de insubordinación y degeneración del orden y la paz social (primer Locke)⁶⁸ o la importancia del acatamiento de las leyes (Kant).⁶⁹

⁶⁶ Locke no hace una defensa del derecho de resistencia a la autoridad hasta 1689, fecha en la que se publica su *Carta sobre la tolerancia*, tesis que mantendrá y ampliará en los *Dos ensayos sobre el gobierno civil*.

⁶⁷ La tercera ley natural primaria de Hobbes obligaba a cumplir lo pactado y eliminaba la posibilidad de la desobediencia. Hobbes habla de leyes naturales para referirse a las normas que dicta la razón para proteger la integridad física y buscar la paz. En este sentido sería imperativas para salir de la anarquía del estado de naturaleza. Propiamente, no pueden ser consideradas como leyes (Fasso, 1982: 102), ya que por ley solo se puede entender la norma con poder sobre otros, sino como dictados de la razón acerca de qué es lo que mejor conviene a la propia conservación. Para Hobbes, la luz natural de la razón y los contenidos de la ley natural convergen en la obligación natural de respetar lo pactado (Legaz y Lacambra, 1979: 325)

⁶⁸ “*Let the multitude be once persuaded that obedience to impositions in indifferent things is sin and it will not be long ere they find in their duty to pull down the imposer. Do but once arm their consciences*

Como vemos, a pesar de las diferencias internas, el contractualismo propone argumentos suficientes como para evitar la esclerosis a la que hacíamos referencia. En este aspecto, las posturas utilitarias y contractualistas pueden llegar a ser convergentes. Hume también acepta el derecho de resistencia, aunque lo limita solo a casos extraordinarios:

“Pero el pueblo no ha de pretender que, porque puede, mediante su consentimiento, sentar las bases del gobierno, le está permitido derrocarlo y subvertirlo a capricho.” (Hume, 1994: 125)

Hume accede a que la desobediencia a la autoridad pueda ser considerada como “el último recurso para casos desesperados, cuando el pueblo corre un gran riesgo de violencia y tiranía” (*Ibid.*: 117) Deja ver en numerosas ocasiones a lo largo de sus ensayos políticos un gran miedo a desórdenes, revueltas y sediciones populares y su postura apuesta siempre por la moderación (*Ibid.*: 126) por temor a que los cambios bruscos en materia política produzcan una situación peor de la que se partía. También critica la postura de inventariar todos los casos en los que el pueblo tiene derecho a desobedecer ya que con ello se incita a la rebelión y los gobernantes por su parte pueden tomar medidas represivas de cara a evitar levantamientos. En posición diametralmente opuesta a Locke, quien defiende que el derecho de resistencia popular hace que los gobernantes tengan más en cuenta los intereses populares, Hume cree que ante la posibilidad de un levantamiento popular o ante el recurso al tiranicidio los monarcas se vuelven aún más crueles y despiadados (Hume, 1994: 117). Los desórdenes derivados de la subversión popular, los tumultos, sediciones y las rebeliones populares pueblan los ensayos de Hume como un mal a evitar. Propone cambios graduales, ya que de lo contrario solo cabe esperar males: “de tales novedades precipitadas hay que esperar

against the magistrate and their hands will not be long idle or innocent.” (Locke, 1967a: 154) Si cada uno hiciera lo que estimara conveniente en cada momento –pensaba el joven Locke– sobrevendría el caos ingobernable: “*A tribunali divino ad humanum provocare non licet nec edicta magistratus irrita reddere potest subditi votum aut conscientiae privatus error, hoc enim concesso, nusquam stat disciplina, pereunt iura omnia, evanescit ex terrarum orbe omnis autoritas et turbato pulchro rerum ordine et soluta regiminis compage sibi Legislatores sibi quisque deus esset*” (Locke, 1967a: 197), [The Second Tract on Government]. “No es legítimo apelar desde el tribunal divino al humano, ni puede el voto de un sujeto o un error privado de conciencia anular los edictos del magistrado, puesto que si esto se admite, la disciplina se acabará en todos lados, todas las leyes colapsarán, toda autoridad se desvanecerá del orbe terrestre, el orden decente de los asuntos se convulsionará y la estructura del gobierno se disolverá; cada uno será su propio Legislador y su propio dios.” [Traducción propia]

⁶⁹ Kant no acepta la legitimidad de la desobediencia o la revolución como medio para librarse del poder opresivo de un tirano: “nada hay más injusto por parte de los súbditos que reivindicar su derecho por esta vía” (Kant, 2003: 63). Al hacerlo, argumentaba, los súbditos se exponen a un castigo justo. El Estado de Kant nace con un contrato que cuenta con el consentimiento de los ciudadanos y se apoya en tres principios: libertad, acatamiento de la ley e igualdad de todos los súbditos (*Ibid.*: 13). Kant piensa que la obligación de los ciudadanos no se extingue aun cuando las leyes o instituciones sean injustas. A cambio sí permite la crítica al poder por parte de los ciudadanos, confiando en el poder del uso público de la razón como instrumento contra las injusticias.

siempre mayor mal que bien” (*Ibíd.*: 107) y defiende un reformismo lento y cuidadoso que evite sacudidas bruscas en las bases del sistema:

“...aunque puedan intentar mejoras en pro del bien público, acomodarán en lo posible sus innovaciones al edificio antiguo, y conservarán las principales columnas y apoyos de la constitución” (*Ibíd.*: 128)

Contrario a cualquier experimentación política, Hume prefiere asentar sus pasos sobre el terreno de lo ya conocido, lo que paradójicamente puede desembocar en una mayor lentitud para deshacerse de lo colectivamente inservible, como se puede desprender de las anteriores líneas.

7.2.3 Críticas utilitaristas al intuicionismo

Mill mantiene en lo general su adhesión al principio de mayor utilidad de Bentham, pero hace una precisión que nos parece de interés: la utilidad o la felicidad es un fin excesivamente complejo como para ir tras él y esa es una de las razones por las que, a pesar de que en lo sustantivo haya una gran coincidencia en la mayoría de las escuelas filosóficas en los principios, el utilitarismo de Bentham no haya sido, según Mill, bien comprendido (Mill, 1993: 46 ss. y 84-90).⁷⁰ Las mayores controversias entre las distintas escuelas surgen cuando llega la necesidad de jerarquizar entre los principios secundarios. Para zanjarlas se requiere un principio superior al que estos se subordinen, porque en muchos casos los litigantes apelan a vaguedades, convicciones internas no explicitables o intuiciones imprecisas. Mill cree necesario que exista un único principio moral general, con aplicación universal, claro y explícito al que subordinar todos los demás de manera consistente, pues de lo contrario podría haber contradicciones entre principios secundarios del mismo sistema. Para Mill, es cierto que existen diversos principios que distinguen lo correcto de lo incorrecto, pero es necesario hallar qué hay detrás de ellos y sacarlos de la oscuridad en la que se encuentran, jerarquizarlos y reducirlos a un único principio general sin el que serían normas inconexas e inconsistentes.

Mill es, antes que Rawls, crítico con el intuicionismo, según el cual, los principios de la moral son evidentes *a priori* y basta con comprender los términos para aceptarlos, sin más mediación (Mill, 1997: 39). Para Mill, el gran principio rector explicitable es el principio de utilidad, o como Bentham lo denominó, el principio de la mayor felicidad.

“...declaro mi convicción de que el principio general con el que deben conformarse todas las reglas

⁷⁰ Otras serían achacables, según Mill, a la falta de conocimiento de Bentham acerca de las motivaciones psicológicas y la importancia de los aspectos emocionales (aspectos estéticos o simpáticos), lo cual, unido a su falta de modestia y empatía y al árido estilo literario de algunos de sus escritos, da a su filosofía un aire moralista, frío y mecánico que la hace poco atractiva.

de la práctica, y el criterio por el cual deben ser probadas, es el de que conduzcan a la promoción de la felicidad de la humanidad, o más bien de todos los seres sintientes: en otras palabras, que la promoción de la felicidad es el principio último de la Teleología" (Mill, 1997: 150-151)

Mill señala que la mayor aportación de Bentham fue la de limpiar “de basuras como las pretendidas ley natural, justicia natural y otras parecidas” a las que se apelaba constantemente para sostener cualquier principio que alguien se sintiera inclinado a defender sin ofrecer mayores explicaciones (Mill, 1993: 98). Muchos eran los “laberintos sin salida” de origen feudal en las que se hallaba sumido el pensamiento práctico inglés de su tiempo, como la “recta razón”, “el sentido moral” o “la rectitud natural”. El intuicionismo apela a una conexión directa entre los individuos y las normas y no repara en que muchas de las normas que se consideran intuitivamente obvias obedecen simplemente a usos y costumbres propias de la cultura a la que se pertenece. Ciertamente, el utilitarismo se distingue de otras teorías en que evalúa la corrección de las acciones en función de que sus consecuencias se adecuen a un único principio que las mide por el placer o el dolor que proporcionan (Mill, 1993: 82 ss.) y en ese sentido proporciona un elemento sobre el que puede iniciarse la discusión.

7.2.4 El principio de utilidad

Bentham sigue a Hume en su rechazo a la idea del contrato original y manteniendo la necesidad de ligar la legitimidad a las consecuencias afirma: "me despedí del contrato original: y se la dejé a quienes se divierten con este chisme [...] la temporada de la ficción [...] se ha acabado ya" (Bentham, 2003: 85). Su alternativa es el principio de utilidad que establece que el "único correcto y justificable fin del gobierno" (*Ibíd.*: 96) es perseguir la mayor dicha para el mayor número.

Además de en Hume, el antecedente del principio de utilidad lo encontramos en Beccaria en su obra *Sobre los delitos y las penas* (1764) donde ya menciona “la mayor felicidad del mayor número”. Otras formulaciones similares se hallan en Hutcheson, Leibniz, Helvétius, Montesquieu y Barrington. Pero Bentham es innovador en dos sentidos: por un lado, porque emplea dicho principio como patrón de decisión y porque además formula la necesidad de maximizar la utilidad, a la que asimila con la felicidad, dando así un paso que Hume no había dado.

La primera formulación de Bentham del principio de utilidad la encontramos en *Un fragmento sobre el gobierno*, de 1776. Bentham habló del "principio de la mayor felicidad" ya que el término "utilidad" no apunta directamente hacia el placer o el dolor. En *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* queda expuesto como sigue:

"Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one

hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire: but in reality he will remain subject to it all the while. The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law." (Bentham, 1996: cap. 1, § 1)

A pesar de no ser el primero en utilizar el principio de utilidad hay consenso en señalar que Bentham fue el auténtico fundador del utilitarismo moderno. Abrió caminos nuevos al extraer sus consecuencias y posibles aplicaciones prácticas, en especial legislativas y políticas. Sus importantes aportaciones a la ciencia de la moral y a la ciencia de la legislación le colocan, a juicio de Mill, entre los “grandes benefactores intelectuales de la humanidad” (Mill, 1993: 91).

Como destaca H. L. A. Hart (*Ibid.*: xxxvii), Bentham era consciente de que la autoría del principio de utilidad no era suya y que era un principio mayoritariamente aceptado que, por tener carácter axiomático, no era susceptible ni de ser sometido a ninguna prueba demostrativa directa: "dar una prueba como ésta es tan imposible como innecesario" (*Ibid.*: cap. I, § 11) ni de ser refutado mediante argumentos (*Ibid.*: § 14). El acceso al principio es por vía inductiva. El principio de utilidad no se demuestra siguiendo modelos lógico-deductivos porque las cuestiones axiomáticas referidas a fines últimos no son susceptibles de prueba directa (Mill, 1997: 89). No obstante, su aceptación no depende de un impulso ciego o arbitrario (*Ibid.*: 42) pues existe la posibilidad de *probarlo*, siempre y cuando interpretamos este término en otro sentido: el de mostrar al entendimiento, la sensibilidad y la intuición la solidez de un principio. El principio sostiene que la felicidad es deseable, y además la única cosa deseable, como fin, siendo el resto de cosas deseables en tanto que medios para tal fin. Mill parte de la idea de que la felicidad es el criterio que marca lo correcto y lo incorrecto.

"La doctrina utilitarista mantiene que la felicidad es deseable, y además la única cosa deseable, como fin, siendo todas las demás cosas sólo deseables en cuanto medios para tal fin" (Mill, 1997: 89)

Se trata de un argumento fáctico: la felicidad de cada uno es un bien para sí y la general es un bien para el conjunto. Mill cree que nadie desea nada que no sea la felicidad misma o un medio conducente a ella (*Ibid.*: 96).

Partiendo de que la utilidad es una propiedad de los objetos por la que tienden a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad o a impedir daño, dolor o infelicidad a la persona o el colectivo en cuestión, Bentham propone el principio de utilidad en ámbitos privados y públicos, esto es, tanto como regla para medir la bondad de las acciones individuales como para servir a los legisladores en la organización general de la sociedad. En ambos casos, las acciones son aprobadas en la medida en que sus

consecuencias promocionan la felicidad de las partes implicadas. A diferencia de Hume, que emplea el principio como forma de narrar y unificar las conductas que se dan en la realidad, Bentham lo presenta como muestra tanto de lo que es, como de lo que debe ser, es decir, lo convierte en un principio que tiene una doble dimensión: fáctica y normativa.

En primer lugar, se basa en el principio de autopreferencia, que es una descripción fáctica del mundo: todo individuo busca el placer y se aleja del dolor. En lo que respecta a las acciones individuales que no afectan sino a quien las realiza no es necesario que se presenten principios que corrijan las acciones. Cada individuo responde solo ante sí mismo. En la búsqueda de la felicidad cada individuo es su propio juez, y ciertamente nadie podría hacerlo de mejor modo que el propio sujeto. Los individuos son autónomos para decidir lo que les resulta útil dentro de su escala de valores en función de su peculiar sensibilidad “*For no man can be so good a judge as the man himself, what it is gives him pleasure or displeasure*” (Bentham, 1996: cap. XIII § 4).

Pero por otra parte, hay otros casos en los que las consecuencias de los actos afectan a más personas. Entonces se requieren principios rectores que limiten las acciones. Ahí es donde el principio de utilidad se postula como un principio normativo con dos planos. Desde el plano moral las acciones serán correctas si son conformes al principio de utilidad. La corrección o incorrección de tales actos se infiere basándose en el dolor y el placer que producen las acciones en los individuos: “[o]f an action that is conformable to the principle of utility one may always say either that it is one that ought to be done, or at least that it is not one that ought not to be done” (*Ibid.*: cap. 1, § 10).

El principio de utilidad marca qué acciones deberían hacerse o en su formulación más débil, cuáles no deberían ser permitidas. No hay otro modo de definir qué es lo correcto y lo incorrecto (*Ibid.*). Moralmente hablando, no hay para Bentham ni acciones buenas ni acciones malas *per se*. Tampoco las intenciones de un sujeto pueden ser calificadas de virtuosas o reprobables sino en función, en ambos casos, de las consecuencias que se desprenderán de sus actos. Lo único malo en sí mismo es el dolor (*Ibid.*: cap. VIII, § 13).

Desde el plano político, un Estado o un gobierno serán legítimos si sus instituciones o sus acciones son conformes a dicho principio. Se trata en ambos casos de valorar el daño que producen las acciones a aquellos que se ven afectados por sus consecuencias “*the party whose interest is in question*” (Bentham, 1996: 12). Parece lógico inferir, y aquí Bentham no veía contradicciones, que lo que vale para cada individuo sirva de igual modo para un grupo de ellos. Así pues, el colectivo buscará la utilidad para sus miembros en la misma medida en que cada individuo persigue la suya propia. Es decir,

que el principio de utilidad sirve como principio moral que afecta a las acciones individuales, y por extensión puede también ser aplicado a las acciones colectivas para definir el buen gobierno y la buena política. Todo ello medido en la acción, en los actos objetivos y evidenciables y en sus consecuencias sobre los afectados en términos de placer y dolor.

Mill considera que la felicidad es aquello que todos desean y que es en sí misma lo deseable. En el plano político, la felicidad general es el horizonte al que encaminar las actuaciones políticas. No aprecia Mill falacia naturalista en esta afirmación, si bien tampoco confunde cualquier tipo de deseo con lo moralmente correcto. Mill formula su principio moral en estos términos:

“...las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad e incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer.” (Mill, 1997: 45-46).

El utilitarismo presenta esta norma de acción, lo cual no significa que dicha norma haya de ser el motivo por el que se obedece, pues es preciso no confundir, como advierte Mill, la norma de acción prescrita y los motivos que llevan a los sujetos a seguirla. Puede que sea un criterio exigente, pero como advierte Mill, aun cuando su aplicación sea difícil, siempre es mejor que carecer de criterio (*Ibid.*: 74).

7.2.5 Principales aportaciones del utilitarismo

7.2.5.1 Compromiso reformador

Tanto en el plano teórico como en el práctico, uno de los nudos problemáticos de cualquier escuela política es armonizar los intereses de todo tipo que se encuentran en un colectivo: convergentes, divergentes, antisociales, etc.

El utilitarismo nace con vocación reformadora, especialmente centrado en la mejora del sistema judicial y penal. Asume que es posible aplicar métodos racionales para tratar de satisfacer las necesidades del colectivo y permitir que todos puedan perseguir su propia felicidad sin obstaculizar la de los demás. Pocos filósofos, afirma Dinwiddy (1989: 34), han mantenido una relación más estrecha con los asuntos mundanos que Bentham, quien más que volcarse en la elaboración de un programa filosófico completo, buscaba modificar la sociedad a través de la reforma legislativa y política. Compartiendo las preocupaciones de su maestro y confiando en la perfectibilidad del hombre, Mill se centrará más en la educación y la moral al entender que eran la instancia desde donde mejor se podía trabajar preventivamente. En ambos casos se confiaba en que las medidas legales o educativas sirvieran para lidiar con las tensiones de intereses.

A pesar de que se enfatice que el utilitarismo parte de una concepción antropológica que asume que cada individuo se mueve guiado por su propio interés, hay que sopesar tal

afirmación con la creencia utilitarista en la posibilidad de hallar vías de armonizar los intereses de unos y otros por medio de medidas políticas, legales y educativas, llegando a sociedades más integradas y con menos conflictos.

Es cierto que el utilitarismo defiende que cada uno busca su utilidad pero, a diferencia del hedonismo “egoísta” epicúreo, en Mill encontramos claramente un hedonismo ético universal que vincula al individuo con su sociedad y busca armonizar la convivencia. No es una teoría individualista, pues se mueve en el horizonte de un egoísmo inteligente que busca ser compatible con el beneficio mutuo. A diferencia del epicureísmo, el utilitarismo tiene una vertiente política incuestionable,⁷¹ pues persigue la mayor utilidad para la sociedad en su conjunto.⁷² Prueba de ello es la crítica de Mill al cristianismo, al que acusa de separar los intereses de cada uno de los individuos del resto de sus semejantes al convertir la esperanza en el paraíso y el temor al castigo eterno en los motivos para llevar una conducta virtuosa, abriendo así un hiato entre los intereses individuales y colectivos: “...to give to human morality an essentially selfish character, by disconnecting each man's feelings of duty from the interests of his fellow-creatures” (Mill, 1869: 90).

Mill cree necesario orientar las instituciones, leyes y organizaciones sociales hacia el fin de armonizar los intereses particulares con los públicos, para lo cual es preciso que la educación trate de establecer en los educandos un vínculo estrecho entre su felicidad individual y la del conjunto (Mill, 1997: 63). De modo que conviene dejar sentado desde el principio que la utilidad que defiende el utilitarismo no es equivalente a la persecución de lo que sea “útil” como comúnmente se entiende, esto es, aquello que produce provecho, conveniencia, fruto o interés material al propio agente. El concepto de utilidad de Mill es bien distinto y hace referencia más bien a lo que produce felicidad y evita el placer, pero ligando indisolublemente la satisfacción moral a la utilidad. Mill insistió repetidamente en su idea de que la utilidad que defendía iba ensamblada a la felicidad del hombre virtuoso y noble. El utilitarismo filosófico no es un hedonismo cortoplacista sino que impone un cálculo razonado de satisfacciones y contrapartidas. Algo que no es nuevo en la tradición filosófica; recordemos que el mismo Locke lo certifica de igual forma cuando liga las leyes de la moral a la felicidad.⁷³

⁷¹ A juicio de Colomer (1989) la principal preocupación de los primeros utilitaristas era la regulación armoniosa de los conflictos en sociedad, aunque tal objetivo haya sido desplazado en las corrientes más actuales por el estudio de las paradojas de los comportamientos sociales.

⁷² No obstante, también es una doctrina moral que dicta qué acciones son deseables en la medida en que son útiles para hacer más felices a los implicados y evitarles sufrimientos innecesarios.

⁷³ “Morality is the rule of man's actions for the attaining happiness. For the end and aim of all men being happiness alone, nothing could be a rule or a law to them whose observation did not lead to happiness and whose breach did [not] draw misery after it.” (Locke, 1997b: 267)

Mill es optimista con respecto al papel que juega la política de cara a aliviar el sufrimiento humano. Hasta la pobreza o las enfermedades son lacras que pueden ser mitigadas si se aplican las políticas adecuadas. La mayoría de los grandes males de la vida son superables con el empeño y esfuerzo de los hombres:

“En cuanto a las vicisitudes de la fortuna y otros contratiempos que tienen que ver con las circunstancias mundanas, éstos son el efecto, principalmente, o bien de graves imprudencias, o de deseos mal controlados, o de instituciones sociales nocivas e imperfectas” (Mill, 1997: 59)

También desde el utilitarismo, Brandt señala en *A Theory of the Good and the Right* (1979) que existe la posibilidad de que los individuos tengan un tipo especial de deseos, que califica de plenamente racionales o morales, que harían converger la utilidad privada y la colectiva, conduciendo por tanto a un mayor bienestar general. Brandt relaciona su existencia con la presencia de una suerte de depuración de deseos posible si el sujeto posee información suficiente y ejerce su capacidad crítica y lógica (Colomer, 1989: 136). Este punto nos parece interesante porque, evitando llegar a un excesivo optimismo, sí creemos que es útil que una sociedad promueva las preferencias éticas de los individuos y evite las antisociales.

El utilitarismo pone a las instituciones la tarea primordial, como también destacó Harsanyi, de incentivar las conductas que favorezcan el bienestar general o el bien común de la sociedad.⁷⁴ El valor de las instituciones dependerá de sus efectos sociales; es decir, de su capacidad de solventar, conducir y regular los problemas que se generan en la interacción social. Para ello es necesario que hagan atractivas las conductas individuales que tiendan a ese fin y hagan menos sugestivas las contrarias. En ese sentido, las instituciones pueden ser entendidas no tanto como estructuras fijas sino como conjuntos de reglas de conducta y normas que ajustan las interacciones de los individuos con el fin de llegar a hacer deseable la cooperación.⁷⁵ O dicho de otro modo, es parte esencial del cometido institucional transformar los equilibrios no cooperativos, es decir, aquellas situaciones en las que lo que más conviene a los individuos es no cooperar, en equilibrios cooperativos (Salcedo, 2004).

Esto no significa que el utilitarismo tenga un esquema institucional determinado o algún compromiso con algún programa político concreto. Apegado a las situaciones reales de elección, avalará en todo caso aquellas que en cada escenario sirvan para el objetivo de obtener los mejores resultados sociales. Ello implica que en filosofía política, el utilitarismo se abstiene de pronunciarse sobre principios generales como la libertad, la

⁷⁴ Cf. Harsanyi, J. C. “Advances in Understanding Rational Behaviour” en *Essays on Ethics, Social Behaviour and Scientific Explanation*, Dordrecht, D. Reidel, 1976. Citado en Salcedo, 2004.

⁷⁵ En este contexto, las reglas serían representaciones mentales que se hacen mentalmente los agentes y las normas tienen en cambio, capacidad de imponerse mediante sanciones u otros mecanismos.

igualdad o los derechos (Salcedo, 2004). La moralidad, la libertad y muchos grandes términos tienen grandes espaldas bajo las que a menudo se esconden dogmatismos y fanatismos. No obstante, Harsanyi⁷⁶ señala tres funciones básicas de las instituciones sociales que nos parecen apropiadas: en primer lugar que hagan que la remuneración dependa del logro; segundo, que reconozcan derechos y deberes que establezcan los incentivos y garantías y en tercer lugar, que inciten a las personas a mejorar su posición socioeconómica con su esfuerzo y se contemplen medidas redistributivas que aseguren un nivel mínimo universal. La primera condición responde a muchas de las críticas que Nozick le hace a Rawls y no hay duda de que la tercera condición sería compartida con Rawls, pero chocaría con los postulados antidistributivos de Nozick.

7.2.5.2 Consecuencialismo antidogmático, inclusivo y escéptico

El utilitarismo es un poderoso antídoto contra el misticismo que permite evaluar las conductas y principios a la luz de sus consecuencias prácticas en términos fácilmente compartibles o al menos, explicitables y con pretensiones de validez general. No depende de criterios oscuros ni prohíbe nada a menos que se demuestre que daña a alguien. Para tachar a algo de perjudicial se necesita explicitar primero quién resulta perjudicado. El utilitarismo propone principios que pueden ser evaluados a la luz de la razón, que se presentan abiertos al examen crítico y no se escudan en mandamientos inquebrantables o en leyes naturales no susceptibles de crítica. Es una teoría abierta a la discusión, de ahí deriva su mayor fortaleza. Lo que el utilitarismo defiende no depende en modo alguno de la existencia de Dios ni de ningún otro apoyo, lo cual le permite ser una doctrina inclusiva que persigue la utilidad o el bienestar general de la humanidad en su conjunto, con independencia de sus creencias o filiaciones (Kymlicka, 2002: 11).

El utilitarismo es una teoría que pretende encontrar las mejores respuestas para cada tipo de preguntas, o en otros términos, las mejores acciones para cada situación. Al ser esto así, es necesaria flexibilidad suficiente para adaptarse a cada caso y cada contexto. Esto va en contra de todos los dogmas o verdades reveladas que son presentadas como universalmente válidas y absolutas y a las que se pretende encorsetar todas las acciones. El escepticismo crítico de los utilitaristas, que debe mucho al pensamiento de Hume, es lo contrario al quietismo de cualquier orden moral o político trascendente y permanente. Desde sus inicios, su labor radical⁷⁷ de desmitificación de supersticiones y dogmatismos oscuros fue notable y alcanzó tanto a los dogmas religiosos, al ascetismo cristiano, al tradicionalismo popular, a las teorías de mano invisible que armonizaban intereses

⁷⁶ Cf. "Morality and Incentives" en F. Farina; F. Hahn y S. Vanucci (eds.) *Ethics, Rationality and Economic Behaviour*, Oxford, Clarendon Press, 1996. Citado en Salcedo, 2004.

⁷⁷ En sus inicios eran conocidos no como utilitaristas, sino como "radicales".

encontrados, al racionalismo que a modo de un providencialismo laico ponía toda su fe en el progreso y a todas las teorías heredadas que se presentaran como incuestionables sin aportar razones. Bentham fue especialmente crítico con todas estas “ficciones” que a su juicio ocultaban en la mayoría de los casos intereses particulares. Una de las mejores aportaciones del utilitarismo es su potencial de erradicación de prejuicios y supersticiones porque proporciona un test de verificación que desafía a quienes defienden su superioridad sin aportar argumentos (Kymlicka, 2002: 12).

Otra de las ventajas del utilitarismo, aunque no en exclusiva, es que tampoco promueve ninguna doctrina general comprensiva, a menos que por tal se entendiera proponer la búsqueda de la felicidad como fin racional. Este fin tiene suficiente amplitud como para dar cabida a diferentes concepciones del bien. El utilitarismo acepta la diversidad de formas de alcanzar la felicidad y no propone una única vía de llegar a ella.⁷⁸ Al ser abiertamente contrario a las verdades absolutas, su escepticismo epistemológico se traduce en un moderado relativismo axiológico. En este aspecto, Mill dejó aportaciones de absoluta vigencia. Entendía que la diversidad de opiniones y de formas de vida, a pesar de los recelos que suscita, ha de ser considerada como un bien (Mill, 1869: 101-102) porque aporta ensayos de diferentes posibilidades de conducirse y vivir que constituyen una valiosa información al resto. La diversidad y la espontaneidad de modos de vida son uno de los pilares del bienestar ya que innovar y crear modos alternativos de vida que se salgan de la imitación de los ya heredados es la mejor manera de ofrecer posibilidades individuales de desarrollo a cada uno: “[t]o give any fair play to the nature of each, it is essential that different persons should be allowed to lead different lives” (Mill, 1869: 114) No permitir la diversidad es aplastar la individualidad, algo que solo puede ser tachado de despotismo. El libre desenvolvimiento de la personalidad requiere de libertad para que se puedan dar diversos modos de comportarse, lo cual requiere que existan diferentes contextos y situaciones. Para Mill, uno de los grandes problemas de la individualidad es que a menudo se ha confundido el progreso con la uniformidad en todos los aspectos, el afán homogeneizador se ha sobrevalorado y ello ha supuesto un obstáculo para el avance individual y colectivo.⁷⁹

⁷⁸ Lo que nosotros entendemos como virtud era algo que Rawls le criticaba al utilitarismo: que no fuera capaz de despejar qué entiendes por bien (Rawls, 2003: 22-24), toda vez que para Aristóteles, Nietzsche u Ortega sería la realización de la excelencia humana, para los hedonistas sería el placer, para otros la felicidad, para otros la satisfacción de un deseo racional y cada una de estas doctrinas concebiría que su realización es la vía para que el ser humano logre su plenitud.

⁷⁹ En este respecto, Mill aporta como evidencias de este afán homogeneizador lo que muy controvertidamente denomina influencias hostiles a la individualidad, y que a nuestro juicio parecen premisas elitistas: la igualdad de derechos y oportunidades, el afán político de igualar los extremos,

Es cierto que Bentham en su primera etapa⁸⁰ se afanó por buscar un patrón común de felicidad con el que medir la felicidad general. Sin embargo, más adelante, en su segunda etapa, abandonó esta pretensión y de su hedonismo sensualista (búsqueda del mayor placer) dio paso a la posibilidad de que cada individuo definiera su concepto de felicidad a su manera. También Mill, a pesar de que abogó por los placeres superiores (arte, literatura, preocupación por lo colectivo, autonomía...), acaso como respuesta a las críticas del momento que lo acusaban de lo contrario,⁸¹ se encargó de señalar que a) todos los deseos merecen igual consideración y b) que la felicidad no se encuentra en un solo aspecto, sino que es posible destacar un conjunto de fines que hacen que la vida sea más valiosa. En resumen, el utilitarismo acepta plenamente el pluralismo de modos de vida en credos y opiniones (Mill, 1869: 82) aduciendo argumentos epistemológicos: muchas de las verdades son verdades incompletas y requieren del intercambio con otras verdades parciales para completarse. De forma que la verdad es en buena medida “...*a question of the reconciling and combining of opposites*” (Mill, 1869: 86).

Mill reúne en su concepción política tres aspectos: la libertad para el diálogo, la tolerancia con los modos diversos de vida que no dañen a terceros y la confianza en que del intercambio libre surjan posibilidades para aumentar la autonomía personal y el bienestar general.

“As it is useful that while mankind are imperfect there should be different opinions, so is it that there should be different experiments of living that free scope should be given to varieties of character, short of injury to others; and that the 'Worth of different modes of life should be proved practically, when anyone thinks fit to try them.'” (Mill, 1869: 101-102)

En suma, que el pensamiento utilitarista acepta a diversidad y confía en poder hallar medios racionales y compartibles por todos para conciliar los intereses opuestos que hay en toda sociedad, pero duda con poderosas razones que tales medios sean perfectos o universalmente aplicables a todo tipo de contexto.

elevando lo bajo y rebajando lo alto o la extensión de la educación, porque somete a los individuos a influencias comunes. (Mill, 1869: 131 ss.).

⁸⁰ Para ampliar las etapas en las que se divide en pensamiento de Bentham véase (Colomer, 1989 :30 ss.)

⁸¹ Desde la formulación del principio de utilidad, este fue objeto de críticas que provenían del malentendido de la relación que hay entre el placer y la felicidad. Paradójicamente, el utilitarismo fue tachado de despreciable y rastrero, tanto por quienes lo acusaban de buscar el placer más terrenal como por quienes le acusaban de desatenderlo. El utilitarismo de Mill no es un ataque contra el placer ni tampoco un hedonismo puro. Los seres humanos, replica Mill, son capaces tanto de apreciar sus crudos apetitos animales como los más refinados placeres del intelecto o la sensibilidad (Mill, 1997: 46). Quienes acusan al utilitarismo de alguna de estas variantes extremas se acusan a sí mismos de defender una concepción antropológica bastante más estrecha que la del interpelado. Mill advierte de la perfecta compatibilidad entre el utilitarismo que defiende y una jerarquía de placeres en función de su calidad.

7.3 EL NEOCONTRACTUALISMO DE JOHN RAWLS

7.3.1 La posición original en Rawls

Rawls retoma los principios clásicos del contractualismo de Locke, Rousseau y Kant. Mantiene el propósito fundamental de esta tradición de pensamiento de proporcionar razones válidas por las que un Estado puede ser considerado legítimo. No hace uso de la idea del pacto primigenio, *pactum unionis*, mediante el cual la multitud desorganizada en un estado de naturaleza crea el cuerpo político. Rawls parte del Estado ya constituido y se pregunta por el modo de hacer que sus instituciones operen conforme a criterios de justicia. Tampoco desarrolla el *pactum subjectionis*, mediante el que los ciudadanos ceden su soberanía a quien les gobierna, pero sí emplea la noción del pacto a la hora de establecer los principios de la justicia. Mantiene la premisa de que el poder civil ha de estar desligado del poder religioso y hace que el Estado sea un poder inmanente y secularizado. El consentimiento ciudadano y la convención se mantienen como únicas formas de crear autoridad legítima, al margen de tradiciones o instituciones basadas en leyes naturales o divinas. Salvaguarda del contractualismo el hecho de tomar al individuo, libre e igual al resto, como fuente de legitimidad última y base fundacional de la sociedad política, al margen de la pertenencia a estamentos, asociaciones, doctrinas o comunidades. Asimismo, al igual que en la tradición contractualista, despega al individuo de las ataduras del grupo para dignificarlo individualmente y darle la posibilidad de construir su identidad al margen de redes de pertenencia más estrictas. Finalmente, mantiene la preocupación por la legitimidad de origen, en su caso por el establecimiento de los principios de la justicia que animarán las instituciones políticas. Su teoría de la justicia es deudora de la idea contractualista de que es necesario convenir la renuncia a máximos de modo que cada uno pueda tener lo que le corresponde.

Rawls revisa y amplía estas bases contractualistas y elabora una teoría sustantiva de la justicia, *justice as fairness*, capaz de acomodarse a las sociedades democráticas contemporáneas. Comienza abordando la formulación de un hipotético momento fundacional, que reformulará en su “posición original” y desde ahí estudia el pacto original al que podrían llegar sujetos racionales que desearan asociarse libremente, poniendo especial énfasis en las condiciones fundacionales de su asociación, en las que se especifica qué es lo que se considera justo y qué no.

La justicia como equidad debe su nombre a la peculiar equidad que se deriva de este punto de partida, que fuerza a que los acuerdos alcanzados sean equitativos (Rawls, 2003). Rawls parte de que unos sujetos libres e iguales, no sometidos unos a otros, deberían poder alcanzar un acuerdo fundacional que marcara unas reglas básicas de convivencia en torno a unos principios compartidos de justicia. La posición original de

Rawls es el recurso heurístico, equiparable al clásico estado de naturaleza contractualista, encargado de descubrir qué principios ideales de justicia serían los elegidos por estos individuos si dejaran de lado sus diferencias, sesgos e intereses particulares y pudieran debatir en un espacio de total imparcialidad. Se trata de una construcción teórica que ayuda a desentrañar qué es lo que puede entenderse como justo. Al igual que Kant, acepta las críticas de Hume a Locke acerca de la inexistencia histórica del contrato social y del cuestionable valor que tendría un acuerdo ficticio para regular los conflictos reales (Hume, 1994). Desde sus inicios los teóricos contractualistas han esgrimido la hipótesis del contrato como artificio racional diseñado para teorizar sobre la naturaleza y legitimidad del poder, tratando de llegar a esclarecer, siquiera sea teóricamente, los términos en los que se podría alcanzar un acuerdo legítimo que dotara de poder vinculante a los hipotéticos resultados de este mecanismo. La inexistencia histórica de tal momento no es relevante desde el punto de vista especulativo, porque el objetivo es desvelar qué es lo que las partes implicadas podrían llegar a considerar justo.

El contrato social que Rawls defiende ha de concebirse como hipotético-ideal y no histórico (Rawls, 1996: 307-309) y sirve para marcar los márgenes de lo que estamos dispuestos aceptar en una negociación imparcial para cooperar con otros. Como dice el propio Rawls, se trata de un “*expository device*” (Rawls, 2003: 19) que proporciona argumentos filosóficos para defender una concepción de la justicia desprovista de intereses particulares.

Al igual que el resto de contractualistas, Rawls concede especial relevancia a la situación de partida a la hora de establecer los fundamentos de una sociedad, consciente de que en función de cómo se defina este hipotético momento fundacional se obtendrán diferentes modelos de organización social, todos ellos igualmente legítimos y eficientes en potencia (Rawls, 2003: 72). No tener en consideración el momento, condiciones y premisas iniciales sobre las que se debe llegar a un acuerdo, incluyendo las condiciones originarias y las alternativas de los propios contratantes, tiene como resultado la pérdida de la legitimidad de origen.

Rawls se esfuerza por crear unas condiciones fundacionales perfectamente igualitarias que permitan que los acuerdos alcanzados puedan ser justos, o en su variante más débil, que al menos no puedan ser deslegitimados racionalmente. En el acuerdo inicial no se tiene en cuenta cómo sería la situación de los individuos en el estado de naturaleza (Rawls, 1996: 315). Se los toma, como veremos, con independencia de sus características concretas y al margen de sus posibles aportaciones a la sociedad a la que pertenecen; todos tienen el mismo peso de partida.

Nuevamente, a diferencia del contractualismo clásico, Rawls no crea la posición

original para pasar del estado de naturaleza al estado civil; no se trata de crear un modo de Estado o de gobierno. Su propuesta tiene un alcance más limitado: definir una posición de arranque justa que permita la elección de los principios de justicia que vertebrarán las instituciones sociales y harán posible un acuerdo público que satisfaga a todas las partes con respecto al funcionamiento institucional. La posición original es el lugar idóneo desde donde se puede vislumbrar cuáles serían los legítimos principios rectores, puesto que las restricciones y condiciones que impone se aproximan mucho al concepto general de justicia que tenemos.

Para que la posición original adopte un punto de vista que haga posible llegar a un acuerdo equitativo sin ventajas en la negociación es necesario que esté distanciado de las variadas contingencias sociales y circunstancias particulares de los contratantes. Por eso, el rasgo más sobresaliente de esta posición original es el “velo de ignorancia”, definido y concebido para impedir que las partes conozcan la posición social de quienes representan, objetivos e intereses finales, su constitución psicológica y su lugar en la sociedad, así como la información sobre su raza, grupo étnico, sexo, sus dotaciones innatas de fuerza, inteligencia, talentos o capacidades, factores económicos, diferencias de poder, riqueza, estatus, honor o dignidad. El velo de ignorancia implica también que las partes ignoren si las creencias abrazadas por las personas que representan constituyen un punto de vista mayoritario o minoritario, de manera que, tomando en serio las convicciones religiosas, filosóficas o morales de las personas, no pueden arriesgarse a permitir una menor libertad de conciencia para las creencias minoritarias (Rawls, 1996: 348). Se ignora hasta el marco temporal, esto es, el estado presente de la sociedad, los recursos naturales existentes, el nivel tecnológico del tiempo que les toca vivir o la generación a la que pertenecen, como modo de ponerse incluso en el lugar de las generaciones venideras (*Ibid.*: 308). Todos estos datos son, políticamente hablando, irrelevantes y no son tenidos en cuenta (Rawls, 1996: 111). “Expresamos figurativamente esos límites a la información diciendo que las partes están detrás de un velo de ignorancia” (*Ibid.*: 54-55). La posición original adopta así un punto de vista *sub specie aeternitatis*, es decir, independiente de cualquier circunstancia o contingencia que pudiera desnivelar el acuerdo. El velo de ignorancia que oculta estas condiciones es precisamente la condición que debe establecerse si se quiere llegar a una concepción imparcial que no favorezca ninguna posición concreta (Rawls, 2003: 11). De no ser así, nadie estaría dispuesto a prescindir de todos aquellos privilegios o ventajas de cualquier tipo que tuviera en el punto de partida y lo que cada uno considerara justo es muy

posible que variara en función de los intereses que defendiera.⁸²

El velo de ignorancia permite diseñar una organización social con independencia de factores arbitrarios o contingencias azarosas cuyo resultado dará igualdad de oportunidades reales a todos, permitiendo similares aspiraciones a sujetos que de otro modo no tendría mucho a lo que aspirar.

Se trata de un entorno que fuerza a la imparcialidad de las partes porque les obliga a pactar desde la ignorancia. En eso consiste la imparcialidad y por eso es necesario presentar condiciones artificiales para poder simularla, puesto que la imparcialidad absoluta ni existe ni es posible que exista mientras cada uno ocupe un lugar, una posición y un tiempo determinado.

No se trata, como afirma Rawls de ningún punto de vista que haga referencia a algo trascendente (Rawls, 2003) sino de un diseño procedimental al alcance de cualquiera, apto para plantearse los problemas políticos cuyo mérito principal consiste en que si ha sido correctamente planteado y desarrollado, sus teóricos acuerdos o resoluciones no son susceptibles de generar objeciones sostenibles. Además tiene la virtud de que permite afirmar que cualquiera, en cualquier circunstancia, podría llegar a entenderse con cualquier otro. La premisa es que quien accede a dialogar debe olvidar sus intereses particulares y perseguir un acuerdo justo. Esta es la base igualitarista que se halla en los fundamentos de múltiples doctrinas políticas que se resume en que todos sean tratados del mismo modo y que nadie cuente como más. Es requisito comúnmente aceptado que la justicia sea ciega a los intereses parciales y que adopte los términos justos y equitativos con quienes son iguales ante ella.

El velo de ignorancia tiene diferentes usos y características: será máximamente tupido para las partes en la posición original, menos espeso para los delegados en una convención constitucional para seleccionar una constitución y más poroso para los legisladores en el parlamento a la hora de aprobar leyes. Cuanto más tupido es el velo de ignorancia, mayor el margen de actuación y menores las restricciones de las partes (Rawls, 2003). En el primero de los casos, la posición original máximamente tupida es el marco idóneo desde el que se pueden abordar cuestiones políticas de carácter fundamental. Será, como decimos, un espacio máximamente abierto, sin restricciones al

⁸² El utilitarismo es cercano a la propuesta de Rawls con la figura del observador imparcial. Para Adam Smith (2004), el observador imparcial sería un hipotético punto de vista carente de prejuicios, sin intereses personales distorsionantes, conocedor de todos los detalles relevantes, con capacidad de reflexión y análisis racional acerca de cualquier situación o institución. La justicia vendría supeditada a la mayor o menor aprobación que este observador diera. Dicho observador imparcial, a su vez, bebe de las fuentes de Hume (Hume, 1998: libro III) con su elaboración del concepto de simpatía, entendida como la capacidad natural de todos los hombres de identificarse con la felicidad de otros y de conectar con ellos.

debate. Todas y cada una de las concepciones de justicia estarían disponibles en la posición original, en la medida en que incluso la menos acertada es siempre una opción más deseable que la ausencia de teoría, pues tal eventualidad llevaría la vuelta a una situación de no-acuerdo o de egoísmo general, que los contractualistas calificarían como una vuelta al estado de naturaleza (Rawls, 1996: 315).

En el pacto rawlsiano, los encargados de pactar los términos en los que se realizará la cooperación social son los representantes de los ciudadanos libres e iguales nacidos en la sociedad en la que viven. Al igual que los ciudadanos a los que representan, las partes son racionalmente autónomas porque son libres, dentro de las restricciones de la posición original, para acordar los principios de justicia que consideren más ventajosos para sus representados y al estimar esas ventajas, están motivados para considerar los intereses de orden superior de aquellas personas (*Ibid.*: 106).

El propósito de las partes es acordar los principios de la justicia que permitan a los ciudadanos convertirse en personas plenas; es decir, desarrollarse adecuadamente y ejercer plenamente sus facultades morales y perseguir sus particulares concepciones del bien. Los principios de justicia que las partes acuerden tienen que originar un esquema de instituciones básicas que congenie con ese fin (Rawls, 1996: 108). Como resultado del velo de ignorancia, las partes están despojadas de sus contingencias y circunstancias personales y se ven forzadas a colocarse en el lugar de cualquier otro, puesto que todas tienen las mismas probabilidades de ocupar cualquier posición económica y social en la sociedad cuyas normas fundacionales están contribuyendo a diseñar. Parten de una situación que, no siendo la de nadie, podría ser la de cualquier miembro de la sociedad.

El pacto fundacional parte de dos premisas a) los contratantes son racionales y buscan defender sus propios intereses y b) se parte de una situación de igualdad (Rawls, 2003: 102). Con estas dos condiciones, se entiende que cada uno buscará defender sus intereses en la medida en que los otros se lo permitan, es decir, que la presencia de los otros impide que nadie pueda demandar más de lo que le corresponde, pues de ser así, nunca se llegaría a un acuerdo entre iguales. Pero además, se busca un acuerdo justo, no sirve cualquier punto de equilibrio. Rawls recuerda que pueden existir equilibrios en situaciones perfectamente injustas (Rawls, 2003: 103). Para Rawls, los dos principios de la justicia de su teoría son la clave para poder alcanzar este equilibrio paretiano y moral entre lo que se desea y lo que se está dispuesto a ceder para llegar a un acuerdo estable y moral.

Lo que se obtiene de la posición original son los principios más aptos para armonizar las desorganizadas y variopintas intuiciones que coexisten sobre la justicia, unas premisas autoevidentes que servirían de plataforma desde la que interpretar nuestras convicciones morales (Rawls, 2003: 19). El pacto sirve para ligar lo que intuitivamente

se entiende por justicia a la legitimidad de un contrato en condiciones ideales (Kymlicka, 2002). Rawls ajusta la posición original para que su resultado sea el que mejor conecta y organiza nuestras intuiciones de justicia. Y este proceso admite, como desarrolla cuando aborda el equilibrio reflexivo, múltiples revisiones hasta llegar a un punto de equilibrio en el que se armonicen las teorías y las intuiciones de un modo satisfactorio.

7.3.2 La defensa de los derechos inviolables en Rawls

Partimos de que en sociedades políticas complejas, aun siendo el Estado un artificio necesario para evitar situaciones de injusticia y dominación, su entramado institucional no está exento de reproducir análogas situaciones a aquellas cuya eliminación justificaba su existencia. Ante este reto, la doctrina de Rawls, tomando el principio kantiano que insta a tratar a los hombres como fines, señala que es preciso defender principios que impidan la desprotección de los individuos y protejan los derechos de las minorías. En este sentido, como modo de distinguirse del utilitarismo, retoma la idea de que es necesario excluir del ámbito de decisión ciertas áreas y afirma que cada persona tiene unos derechos que no pueden sacrificarse ni siquiera en pos de un beneficio mayor de la mayoría: *"Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override"* (Rawls, 2003: 3). Esta es la primera condición para que se pueda hablar de justicia: abrir un campo en el que no se aplica la negociación o el cálculo de utilidades. La inviolabilidad de los derechos individuales está por encima del cálculo racional de intereses interpersonales. Se hace necesario defender y sacralizar la existencia de parcelas inviolables, como si se tratara de los viejos derechos naturales, y dejarlos fuera del cómputo de beneficios del colectivo. Tan valiosas son estas áreas, referidas a derechos y libertades, que no hay compensación posible a su destrucción: *"...in a just society, the basic liberties are taken for granted and the rights secured by justice are not subject to political bargaining or to the calculus of social interests."* (Rawls, 2003: 25). De no ser así, piensa Rawls, las minorías caerían aplastadas por el peso de las mayorías, quienes podrían despojar a aquellas de lo que les corresponde pretendiendo ampararse en la maximización del utilidad.

Resta ahora precisar el contenido de estos cotos inviolables. Con tal fin, Rawls elabora sus conocidos principios de la justicia.

Según el primer principio, cada individuo ha de tener igual acceso al más extenso sistema total de iguales derechos y libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos (Rawls, 1996: 307). No hay razones que puedan argüirse para restringir la libertad. Solo puede ser limitada por el bien de la propia libertad. En este

caso, se podrían citar dos posibilidades: por un lado, menor libertad para fortalecer el sistema de libertades del que todos disfrutaban y por otro, una libertad menos igualitaria, siempre que sea aceptada por aquellos ciudadanos con menos libertad. Su formulación de 1993 es la siguiente:

“Todas las personas son iguales en punto a exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos; y en ese esquema se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades” (*Ibid.*: 35).

Ocho años después lo reescribiría añadiendo que cada persona tiene un derecho irrevocable (*indefeasible*), acentuando el carácter inviolable⁸³ de los derechos corresponden a cada individuo y no son susceptibles de negociación o cálculo (Rawls, 1996: 193).

Una vez garantizados los derechos y libertades iguales de cada individuo de forma igualitaria, el segundo principio de la justicia se ocupa de la justa igualdad de oportunidades y sobre todo, de los límites aceptables de las desigualdades (*permissible inequalities*) dentro de un esquema de justicia distributiva. A pesar de ello, se considera que Rawls es un liberal, lo cual no es sorprendente, toda vez que a lo largo de la historia, el liberalismo ha englobado interpretaciones variadas -e incluso contrapuestas- en aspectos tan sustanciales como la política y la libertad. Más que una doctrina unificada puede entenderse al liberalismo como un conjunto de actitudes y preocupaciones compartidas en torno a una serie de problemas (Saralegui, 2007).⁸⁴ En todo caso, digamos de modo sumario que en el caso del liberalismo de Rawls, como veremos, su defensa de las libertades individuales va aparejada a una preocupación por la distribución de la riqueza en la sociedad. Rawls es una *rara avis* que lejos de adscribirse a líneas de pensamiento establecidas se presenta como un filósofo independiente que trata de compatibilizar lo que desde Constant se ha dado en llamar las libertades de los antiguos y de los modernos, espacio donde se evidencian las fricciones entre la libertad y la igualdad.

Pues bien, Rawls formula una doble necesidad: que el régimen político proporcione igualdad de oportunidades justas para todos y que los menos favorecidos tengan la última palabra a la hora de aceptar las cotas de desigualdad aceptables (Rawls, 1996:

⁸³ “Each person has the same indefeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all” (Rawls, 2001b: 42)

⁸⁴ Por otra parte, hay que hacer notar que, como es sabido, el término *liberal* adquiere muy diversas tonalidades a uno y otro lado del Atlántico. En Estados Unidos, liberal es compatible con políticas redistributivas e intervencionismo público en las esferas económicas (aumento de los impuestos sobre el capital, políticas fiscales progresivas), lo que en Europa se considera socialdemócrata. En Europa, el término liberal se asocia a políticas de centro o centro-derecha.

307).

“Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad” (Rawls, 1996: 35)

La primera parte de este principio enfatiza la equitativa igualdad de oportunidades (*fair equality of opportunities*) como contraste a la igualdad formal de oportunidades. La contraposición entre equitativa (*fair*) y formal (*formal*) se hace para responder a una de las críticas más agudas que se han vertido contra el liberalismo, a saber, que defiende un esquema formalmente válido pero que se traduce en la perpetuación de desigualdades porque no ataca las causas de la desigualdad en sus orígenes: la sintaxis estricta de lo formalmente válido puede llegar a otorgar carta de legitimidad a algo materialmente injusto. Rawls asume esta crítica y defiende una igualdad de oportunidades que no pudiera ser tachada de mera formalidad. Con ese fin defiende dos vías de actuación. En primer lugar, la necesidad de políticas que impidan las concentraciones excesivas de riqueza y poder (Rawls, 2001b: 44) y en segundo lugar, reforzar el papel del sistema educativo a la hora de igualar las clases sociales, reduciendo las diferencias de origen entre los ciudadanos. La educación sería la sinécdoque de la igualdad (Valcárcel, 2005: 264) porque derriba barreras y hace que las oportunidades de todos los miembros de la sociedad sean más homologables (Rawls, 2003: 63).

La igualdad formal no es suficiente para Rawls, lo que persigue es un procedimiento político que asegure a todos los ciudadanos una voz plena e igualmente efectiva en un esquema equitativo de representación. Tal esquema es fundamental porque la adecuada protección de otros derechos básicos depende de él (Rawls, 1996: 399-400).

Con la segunda parte de este segundo principio, conocido como el principio de diferencia o principio *maximin*, se parte del hecho de que hay desigualdades sociales que son inevitables, pues de otro modo no podría haber incentivos para que compensaran los esfuerzos adicionales (Rawls, 2003) pero se pregunta por la cuestión de la asistencia que la sociedad debe prestar a quienes han resultado menos favorecidos y se responde así: “*Social and economic inequalities are to be arranged so that they are [...] to the greatest expected benefit of the least advantaged*” (Rawls, 2003: 72). Quienes obtengan más que otros tienen que hacerlo de forma tal que contribuyan a mejorar las expectativas de los menos favorecidos (Rawls, 1996: 319).⁸⁵

⁸⁵ Aunque no desarrollara el tema en toda su posible extensión, Hume apuntó ya que la riqueza de los conciudadanos era una oportunidad para todos los demás (Hume, 1994).

Los más dotados no tienen derecho a beneficiarse de su superioridad sin contar también con los menos dotados y sin contribuir a mejorar la posición de estos. Rawls busca un punto en el que todos tengan perspectivas de mejora y no haya abusos. Con este acuerdo se garantiza que los puestos de salida sean más equiparables para todos y que no derive en desigualdades extremas.

Lo fundamental de la *justicia como equidad* es que los hombres que mantienen estos principios de la justicia se están comprometiendo entre ellos a compartir un mismo destino. Todos ellos se embarcan y deciden actuar como colectivo y compartir suerte. De lo contrario, casi todos tendrían mucho que perder. La cooperación social bajo los principios de justicia está diseñada para el beneficio mutuo con independencia de los talentos naturales que se posean. Es aceptable que cada uno haga uso libre de sus posibilidades y talentos, lo cual llevará a distintos niveles de bienestar de una sociedad, pero la existencia de desigualdades económicas y sociales se supedita al interés de todas las posiciones sociales relevantes (Rawls, 2003: 81-85).

Parece sensato pensar que estas podrían llegar a convertirse en las bases de un acuerdo básico en lo referido a la distribución de la riqueza.

El principio de diferencia tiene el atractivo de conseguir ligar a los dos extremos de la sociedad: los más aventajados pueden perseguir su mejora en función de su voluntad y posibilidades sin que ello suponga eliminar las posibilidades de los menos aventajados. Estos a su vez sienten que, a pesar de estar en la posición menos ventajosa, se encuentran ligados a un sistema que ni les abandona a su suerte ni les clausura las oportunidades de mejorar. Juntar ambos extremos mediante el lazo del principio de diferencia es hacer más sólida la estabilidad de la sociedad política. De lo contrario, sin un principio que establezca el justo reparto de la riqueza se hace difícil la cooperación social, y en ausencia de esta, no es posible llegar a producir riqueza alguna (Rawls, 2001b, 61).

Es posible una formulación más débil que la de Rawls, coherente con el principio de eficiencia que él formula, según la cual podría aceptarse la mejora de cualquier segmento o individuo de la sociedad siempre y cuando no se empeorasen las expectativas de mejora de los más desfavorecidos, es decir, siempre que, en el peor de los casos, no se mermaran las posibilidades de mejora de los más desfavorecidos. Esto permitiría aceptar cualquier mejora que no supusiera ninguna contrapartida ni material ni de oportunidades para el resto. Que los demás no salieran perjudicados sería el principio de diferencia revisado.⁸⁶

⁸⁶ Algo parecido a lo que Locke proponía con respecto al uso de los bienes de la tierra. Locke entendía

La propuesta de Rawls persigue el ascenso compartido de todos los miembros de la sociedad, forzando a que las mejoras de unos redunden en las mejoras de otros porque piensa que en un determinado momento, las excesivas distancias entre unos y otros pueden llegar a atentar contra la equitativa igualdad de oportunidades “*The even larger difference between classes violates the principle of mutual advantage as well as democratic equality*” (Rawls, 2003: 68-69). Esto puede llegar a pasar y sería razón suficiente para volver al principio de diferencia de Rawls y exigir que las mejoras de unos sí redundaran en la mejora de los otros. Recordemos que estamos hablando de mejoras en las expectativas, lo cual es independiente de lo que se haga con ellas (Rawls, 2003: 68). Las oportunidades pueden aprovecharse o desperdiciarse y eso dependerá de los individuos ante quienes estas se presentan. No se está enriqueciendo a unos a costa del trabajo y la voluntad de otros, sino que se están ofreciendo oportunidades de mejora a todos. Rawls cree que las expectativas de las clases inferiores además de ser un incentivo para su mejora, afectan positivamente también las de las clases superiores. Rawls habla de reacciones en cadena en las que los cambios en un extremo acaban llegando al otro extremo: “*...it seems plausible that if the least advantaged benefit so do others in between*” (Rawls, 2003: 71). A nuestro juicio, esta es una suposición que no está suficientemente justificada porque lo mismo cabría decirse en sentido contrario: el enriquecimiento de los más ricos puede acabar beneficiando a los más desfavorecidos

que estos pertenecían a la humanidad en su conjunto para asegurar su supervivencia, de modo que era necesario limitar su uso individual y regular en consecuencia el derecho de propiedad. La apropiación de bienes debía ajustarse a la condición de que quien tomara ciertos bienes debía dejar una cantidad igual disponible para quienes estuvieran dispuestos a emplear el mismo trabajo (Locke, 1967b: §§ 26, 36 y 37). De este modo nadie podría acumular tanto como para poner en riesgo la preservación de la vida del resto. Creemos que, a diferencia de la propuesta de Rawls, la idea de Locke es incontestable porque no impide que nadie mejore, la única condición que impone es que deje a los demás, al menos igual que estaban, es decir, que el beneficio de unos no se lleve a cabo a costa de otros. Si presentamos un ejemplo, se verá más claro este punto:

| | A1 | A2 | A3 | A4 | A5 |
|-------------------|----|----|----|----|----|
| Statu quo inicial | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

Locke aceptaría como posible la siguiente modificación de la situación, pero los principios de justicia como equidad tendrían que preferir el statu quo anterior antes que permitir la mejora de uno de ellos.

| | A1 | A2 | A3 | A4 | A5 |
|---------------------------|----|----|----|----|----|
| Cambio aceptado por Locke | 1 | 2 | 3 | 4 | 10 |

Rawls sin duda diría que para que la mejora de A5 fuera lícita sería necesaria la redistribución de manera que propondría algo parecido a lo siguiente:

| | A1 | A2 | A3 | A4 | A5 |
|--------------------|----|----|----|----|----|
| Propuesta de Rawls | 2 | 2 | 3 | 4 | 9 |

La formulación rawlsiana tiene la ventaja de que hasta los más desfavorecidos estarían idealmente siempre dispuestos a la cooperación al tener más que ganar con estas condiciones que con las de Locke. Rawls toma como premisa la idea de que cuanto mayor sea la cooperación mayor será el grado de satisfacción y de beneficios para todos. Pero esto se consigue a costa de impedir mejoras en algunos que si bien no mejorar al resto, tampoco le perjudican. Creemos que una vez garantizados los derechos y libertades por un lado y la igualdad real de oportunidades por otros, es posible admitir que quienes más se esfuerzan puedan beneficiarse de ello, siempre que no mermen las posibilidades de los más débiles.

mediante el mismo proceso de vasos comunicantes que se considera posible en la otra dirección. Esta era la idea de Mandeville (1705), cuando exponía en la conocida fábula que los vicios privados acabarían redundando en el beneficio de los desfavorecidos. Según esto, el fomento del lujo y el derroche de los más acomodados sería un mecanismo redistributivo en la medida en que acabaría beneficiando a los de la escala social inferior.

En lo referido a la relación que mantienen entre sí los dos principios, el primer principio de la justicia como equidad tiene primacía sobre el segundo. Esto es así porque parte de que lo fundamental es que cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales compatible con un esquema similar de libertades para todos. Con ello se está primando a la libertad de pensamiento, conciencia, asociación y las libertades determinadas por la libertad y la integridad de la persona, así como a los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley (Rawls, 1996: 328). También se incluye en este apartado el derecho a tener y a usar en exclusiva su propiedad personal. El papel de esta libertad es permitir una base material suficiente que haga posible la independencia personal y el autorrespeto, sin los que es imposible desarrollar y ejercitar las facultades morales. Ello no significa la apuesta por ningún sistema determinado de derecho a la propiedad o de control de los medios de producción y de los recursos naturales pues tales decisiones deben decidirse en etapas posteriores (*Ibid.*: 335). La concepción rawlsiana de la justicia puede llegar a alcanzar la regulación de la propiedad privada y la organización de la economía porque son parte de la estructura básica de la sociedad (Rawls, 2003) pero los dos principios de justicia de Rawls podrían ser satisfechos en principio tanto en un sistema económico de propiedad privada como en uno socialista liberal (Rawls, 1996: 402). Entrar en el detalle de cómo habrían de repartirse los beneficios de la cooperación social de manera igualitaria y justa es un territorio de excesiva complejidad que ha hallado múltiples respuestas y en el que no nos adentraremos.

Rawls opta por simplificar y no aumentar la lista de libertades básicas porque al alargarla se corre el riesgo de debilitar la protección de las más esenciales (Rawls, 1996: 333). Además las presenta como una familia, y esa familia es la que goza de primacía, no una libertad aislada por sí misma (*Ibid.*: 395). Por ejemplo, la libertad de asociación es necesaria para hacer efectiva la libertad de conciencia, pues si no tenemos libertad para asociarnos con otros ciudadanos de parecidas opiniones, difícilmente podemos ejercer la libertad de conciencia; ambas libertades básicas van emparejadas (Rawls, 1996: 350) y al igual que estas dos, algo parecido sucede con todas las demás.

Las libertades básicas solo pueden ser limitadas si entran en conflicto entre sí. En tal

caso se hace necesario regularlas, lo cual no es necesariamente sinónimo de restringirlas (*Ibid.*: 331 ss.). Pero sí es posible defender determinados casos en que debieran ser limitadas porque las libertades no son absolutas. Sería posible restringirlas si se demostrara que es necesario hacerlo para evitar una pérdida directa o indirectamente mayor y más significativa de esas mismas libertades (Rawls, 1996: 394). En el caso concreto de la libertad de expresión política, es posible defender su restricción en casos excepcionales muy extremos, como en situaciones de crisis constitucional o situaciones de emergencias (*Ibid.*: 392). No obstante, Rawls cree que no es probable que en países con instituciones democráticas estables ocurran situaciones que justifiquen las restricciones de las libertades, de modo que el libre uso público de la razón en cuestiones de justicia política y social es prácticamente absoluto (*Ibid.*: 393). Las libertades individuales, afirma Rawls siguiendo a Montesquieu, forman parte de la libertad pública y, por lo tanto, en un Estado democrático, de la soberanía (*Ibid.*: 403 ss.)

Rawls persigue el esquema más amplio de libertades básicas pero aclara que este no está concebido para maximizar nada y, en particular, no para maximizar el desarrollo y el ejercicio de las facultades morales (Rawls, 1996: 369). La primacía de estas libertades significa que no podrían negarse libertades políticas a determinados grupos sociales por mucho que con ello aumentara el crecimiento económico o el bienestar general de la sociedad (*Ibid.*: 331). Rawls aporta razones para defender esta idea. En primer lugar, porque no se puede hablar de maximización cuando se carece de una noción coherente de aquello que habría que maximizar; no es coherente pretender maximizar el desarrollo y ejercicio de las facultades morales de modo genérico. A esto se suma que las facultades morales no agotan la idea de persona, pues las personas albergan también una determinada concepción del bien que no es susceptible de ser universalizada. Del mismo modo, sería una insensatez tratar de maximizar las acciones justas y racionales maximizando el número de ocasiones que requieren esas acciones (*Ibid.*: 370-372).

Las libertades básicas se establecen como prioritarias y la distribución de la riqueza o el poder debe subordinarse a esta primera máxima, que evita que la búsqueda de mayor riqueza pueda imponerse como argumento para justificar la pérdida de estas libertades. Dentro del segundo principio de justicia, que busca asegurar la equitativa igualdad de oportunidades y regular el sistema social y económico para que los recursos sociales se utilicen adecuadamente (Rawls, 1996: 406), prevalece la justa igualdad de oportunidades sobre principio de diferencia (Rawls, 2001b, 43). Rawls no considera que el principio de diferencia sea constitucionalmente esencial porque estima que al ser más fácil saber si las libertades básicas han sido satisfechas que llegar a un acuerdo sobre los

principios que regulan las desigualdades económicas y sociales, los desacuerdos en estas cuestiones han de dejarse de lado para centrarse en lo más urgente, que son las libertades básicas (1996: 264 y ss.). El primer principio es más estable y básico, mientras que el segundo es más complejo y su uso incorrecto puede poner en peligro las libertades (Rawls, 1996: 354).

Esta jerarquía es el modo en el que Rawls trata de encontrar un punto de equilibrio posible y aceptable entre la libertad y la igualdad (Rawls, 2003: 220). El punto de mayor importancia con respecto a las libertades es que no se puede justificar menor libertad para obtener mayor riqueza.

7.3.3 La estructura básica como ámbito de aplicación de la justicia

Rawls toma “la estructura básica” como el objeto principal de la justicia y así la define como las instituciones políticas, sociales y económicas principales de una sociedad, así como el modo en que casan unas con otras en un sistema unificado de cooperación social desde una generación hasta la siguiente. (Rawls, 2003)

Parte para ello de la premisa metodológica de lo que denomina una “sociedad cerrada”,⁸⁷ es decir, una hipotética sociedad autocontenida y sin relaciones con otras sociedades cuyos miembros entran en ella por nacimiento y no la abandonan hasta la muerte. Se trata de una abstracción que le sirve para centrarse en cuestiones capitales sin la interferencia de otros detalles.

La estructura básica está compuesta por instituciones. Definamos en primer lugar qué son estas instituciones. Una institución es ante todo un sistema público de normas que deslindan lo admitido y lo prohibido: “...by an institution I shall understand a public system of rules which defines offices and positions with their rights and duties, powers and immunities, and the like” (Rawls, 2003: 47). La estructura básica, a través de sus distintas instituciones, cumple dos funciones. Por un lado asigna derechos y deberes fundamentales y por otro, configura la distribución de las ventajas surgidas de la cooperación social (Rawls, 2003). Las instituciones son las encargadas de garantizar la igualdad de oportunidades desde el comienzo de la vida de los individuos, tratando de no favorecer unas posiciones frente a otras a fin de no mermar las expectativas vitales de algunos individuos frente a las de otros (*Ibid.*).

Teniendo en cuenta la naturaleza de sus cometidos no es de extrañar que la estructura básica se convierta en el principal objeto de la justicia, pues su funcionamiento tiene repercusiones sociales de inmenso calado con efectos cualitativamente intensos que se

⁸⁷ El paso a una sociedad de sociedades lo dará en *El derecho de gentes*.

extienden a largo plazo, hasta el punto en que pueden llegar a modelar de forma radical el carácter y los propósitos de los ciudadanos, desde los tipos de personas que son hasta lo que aspiran a ser (*Ibid.*).

Habría justicia social cuando las instituciones sociales, que van desde la misma constitución política, pasando por los modelos familiares, prácticas sociales, acuerdos económicos y sociales vigentes o el propio modelo de producción y de reparto del trabajo funcionan correctamente y son capaces de mantener un trasfondo justo en el que se desarrollen las acciones de los individuos y de las asociaciones. Esto requiere una estructura convenientemente regulada y ajustada, porque un sistema social puede resultar injusto a pesar de que sus instituciones tomadas individualmente sean justas. La falta de coordinación o su deficiente combinación puede hacer que el sistema sea injusto (Rawls, 2003: 50).

Es interesante destacar asimismo que incluso un proceso social inicialmente justo puede llegar a dejar de serlo por muy libres y equitativas que las transacciones particulares puedan parecer consideradas en sí mismas y tomadas individualmente (Rawls, 1996: 302). Rawls estima que los resultados acumulados de varios acuerdos libres y equitativos pueden, con el paso del tiempo, producir resultados no equitativos. No es cierto que, aunque todos actúen equitativamente y respetando las normas que rigen los acuerdos de modo escrupuloso, las condiciones equitativas iniciales hayan de mantenerse justas indefinidamente. La idea de Rawls es que la justicia originaria no se sostiene por su propia inercia, sino que por el contrario tiende de modo inevitable, a erosionarse y desgastarse; de manera que se hace inexcusable adoptar periódicamente medidas adicionales que mantengan las condiciones iniciales de justicia. De no hacerlo así, la degeneración y la injusticia estarían aseguradas. Hacen falta pues, instituciones y reglas sociales que a través de correcciones mantengan el trasfondo de justicia en las transacciones humanas en una sociedad. Rawls usa la imagen de la mano invisible, precisamente para indicar que estas fuerzas ocultas tienden, más que a la armonía y la estabilidad, hacia la creación de desigualdades reales y de oportunidades y el surgimiento de oligopolios (Rawls, 1996: 303).

Todo el enfoque de Rawls es institucional, no individual. La teoría de la justicia debería ser capaz de dar unos principios generales y abierto a diferentes modelos de sociedad con unos principios distributivos amplios que debieran aplicarse a la estructura básica de la sociedad (Rawls, 2003: 9). “*The primary subject of the principles of social justice is the basic structure of society, the arrangement of major social institutions into one scheme of cooperation.*” (Rawls, 2003: 47). Es del ámbito de lo público y no de lo privado acerca del que teoriza. Queda explícitamente claro que es necesario desvincular

lo público de lo familiar o lo asociativo pues las lógicas internas que rigen y dan sentido a estos mundos no pueden ser trasladadas al ámbito público.

Las fuentes de legitimidad presentes en *El liberalismo político* beben tanto de la idea de razón pública, de origen kantiano, como de la necesidad de aprobación democrática de cuño contractualista. Para Rawls, la razón pública en una sociedad democrática es la razón del conjunto de ciudadanos que ejercen poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando su constitución (Rawls, 1996: 249). Esta razón es lo característico de un pueblo democrático, pues es la razón de ciudadanos que comparten una posición de igual ciudadanía y que persiguen el bien público siguiendo ideas y valores políticos básicos (*Ibid.*: 247).

Como resultado de la aplicación de su esquema a las instituciones del Estado, Rawls entiende que la concepción política de la justicia que resultaría habría de ser laxamente liberal en la medida en que a) definiera ciertos derechos básicos civiles y políticos y les confiriera una primacía especial, en calidad de fundamentos constitucionales, b) incluyera medidas e instituciones de justicia social tendentes a garantizar que todos los ciudadanos contaran con medios materiales suficientes para hacer uso efectivo de estos derechos básicos y c) eliminara de la agenda política los asuntos capaces de generar enfrentamientos que pudieran socavar las bases de la cooperación social (Rawls, 1996: 189).

7.4 LA LEGITIMIDAD DEL ESTADO EN NOZICK

7.4.1 La pregunta por la conveniencia del Estado

“The fundamental question of political philosophy, one that precedes questions about how the state should be organized, is whether there should be any state at all. Why not have anarchy?” (Nozick, 1999: 4)

Así de tajante comienza Nozick su argumentación sobre la legitimidad del Estado. Para justificar la existencia del Estado es necesario argumentar que sus inconvenientes no son de tal magnitud que superen las contrapartidas del estado de naturaleza, como plantean las hipótesis anarquistas (*Ibid.*: 5). Nozick sigue a Proudhon (1923: 293-294)⁸⁸ cuando destaca que los inconvenientes de los Estados no son desdeñables: ser vigilado, observado, espiado, numerado, dirigido, adoctrinado, enrolado, censurado, mandado, amonestado, castigado, cobrado, reprimido y explotado, todo ello bajo el pretexto de la utilidad común. Para el individualismo anarquista, el Estado es una estructura de

⁸⁸ Nozick cita la obra de Proudhon *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, trans. John Beverly Robinson, Freedom Press, London 1923: págs. 293-294.

dominación en la que una oligarquía se acaba imponiendo a la mayoría (Biehl, 1998: 1). Además es inmoral, porque al monopolizar el uso de la fuerza en un territorio y al castigar a quienes hacen uso de la fuerza al margen de él, está violando restricciones morales que debían ser intocables (Nozick, 1999: 51). Además, obliga ilegítimamente a unos a comprar la protección de todos. Para el anarquismo individualista, *“Monopolizing the use of force then, on this view, is itself immoral, as is redistribution through the compulsory tax apparatus of the state”* (Ibid., 52). Ciertamente, Nozick toma en serio los argumentos anarquistas individualistas, los desarrolla y finalmente concluye, a diferencia de estos, que es posible, uniendo los argumentos anarquistas con la kantiana defensa del individuo como fin en sí mismo, defender la existencia del Estado, no de cualquier tipo, sino de unas características determinadas.

Para defender su modelo de Estado, Nozick toma un concepto clásico en la filosofía política, el estado de naturaleza, recurso explicativo útil para plantear cómo se puede pasar de una situación no política a otra política. Sin duda, de la verosimilitud del estado natural va a depender la solidez de las conclusiones que se extraigan, pudiendo oscilar desde la defensa de la anarquía a la apología del Estado absoluto, por nombrar ambos extremos.

Tomando el estado de naturaleza lockeano para su análisis, Nozick afirma que, en ausencia de Estado, los individuos gozan de perfecta libertad para actuar y hacer uso de sus bienes sin depender de nadie, pudiendo defenderse de quienes violan sus derechos. En el estado de naturaleza cada individuo está facultado (*entitled*) para demandar compensaciones y castigar a quien le haya hecho un mal. La única ley que se les impone en el estado de naturaleza es la de no hacer daño a otros ni atentar contra su vida, salud, libertad o posesiones, que son los derechos naturales que Locke y Nozick reconocen. A diferencia de Locke, Nozick no cree que sea necesario un *pactum unionis* por lo siguiente: del mismo modo que la invención del dinero no requiere el consentimiento mutuo generalizado ni una intencionalidad concertada de antemano, sino que su implantación es algo paulatino que en absoluto sigue un patrón racional prediseñado, análogamente, el Estado obedece a lo que denomina *“invisible hand explanations”* (Nozick, 1999: 18 ss.): procesos espontáneos de filtrado de alternativas y de búsqueda de equilibrios que van reajustando el resultado final hacia un patrón determinado.

Nozick, al igual que Locke, también destaca los peligros que tendría que cada individuo fuera juez y parte de sus propios litigios. El hecho de que cualquiera tenga plena libertad para castigar a otros es indudablemente fuente de un gran número de problemas que cesarían si se dirimiera la cuestión acerca del uso de la fuerza y se especificara en qué casos los individuos tienen derecho a usarla y cuándo no. Dejar las cosas como

están en el estado de naturaleza supone que cada individuo puede decidir cuándo es legítimo emplearla, no solo para hacer frente a agresiones, sino para perseguir sus propios fines. Siendo esto así, existe un riesgo elevado de que se ponga en peligro a los demás de múltiples maneras: puede haber castigos a personas inocentes, excesos en el uso de la fuerza, un uso impropio de la violencia, etc. (Nozick, 1999: 88). En general, todos estos casos crean una situación de incertidumbre que avala la opción de centralizar el uso de la fuerza en una instancia fiable, justa y transparente. Descartada la opción de unirse todos para castigar y exigir conjuntamente la reparación de cada daño que se produzca, la opción que queda es ceder colectivamente y centralizar este derecho en un tercero, lo cual requiere la presencia de algún tipo de aparato institucional estatal. Determinadas situaciones de la vida colectiva demandan que la acción individual se desaconseje y se opte por actuar colectivamente de forma coordinada (*jointly rather than individually*) (*Ibid.*: 139). Surgen así las agencias de protección, facultadas para exigir compensaciones y castigar en nombre de sus asociados.

7.4.2 De las agencias privadas de protección al Estado mínimo

Aventura Nozick que del estado de naturaleza se saldría con la creación de asociaciones de protección mutua (*mutual protection associations*) (Nozick, 1999: 12) que servirían para unir fuerzas, repeler ataques y proteger los derechos de los asociados. Dicha resolución alentaría a los agresores potenciales a contratar a su vez los servicios de otras compañías privadas para que les prestaran los servicios mínimos de seguridad, poniendo a todos los asociados entre sí en una suerte de sociedad civil compartida.

Se pasa así de un estado de naturaleza a otro en el que comienzan a aparecer marcos institucionales que han sido facultados para ocuparse de lo que cada uno hacía personalmente en el estado de naturaleza. Paulatinamente, los individuos tienden a agruparse en torno a estas instituciones; algunos lo harán como una estrategia cooperativa y tal vez otros simplemente se dejan llevar por lo que las mayorías hacen, pero en cualquier caso, interesa a todos que estos procesos se institucionalicen y formalicen.

El argumento que permite a Nozick dar el salto que no dan los anarquistas y defender la existencia del Estado se condensa en un argumento fáctico: la inevitabilidad del Estado. En efecto, una vez que algunos individuos dan el paso a asociarse, es forzoso que surja un Estado político ultramínimo puesto que llegará un momento en que una de esas agencias de protección privada sea la dominante en un territorio, llegando así a una estructura que es legítima y espontánea.

“Out of anarchy, pressed by spontaneous groupings, mutual-protection associations, division of labor, market pressures, economies of scale, and rational self-interest there arises something very

much resembling a minimal state or a group of geographically distinct minimal states.” (Nozick, 1999: 16-17)

Nozick precisa que aunque pudiera parecer plausible afirmar que la agencia de protección dominante es ya un Estado, esa afirmación no es del todo correcta (*Ibid.*: 117). Una agencia no puede reclamar ser la única capaz de autorizar el uso de la violencia, como sí hace el Estado, por lo tanto es más apropiado denominarla una entidad similar al Estado (“*statelike entity*”) más que un Estado propiamente dicho. Tampoco puede, a diferencia de un Estado, dar defensa y protección a todos los habitantes dentro de ese territorio, sino tan solo a los asociados (*Ibid.*: 26):

“Thus it appears that the dominant protective agency in a territory not only lacks the requisite monopoly over the use of force, but also fails to provide protection for all in its territory; and so the dominant agency appears to fall short of being a state. But these appearances are deceptive.” (Nozick, 1999: 25)

Este Estado ultramínimo es tan solo una fase intermedia que tiende hacia el Estado mínimo. Aunque la agencia de protección dominante no es un Estado, de hecho ejerce como tal cada vez que defiende a sus asociados de los independientes. Pero se trata de un monopolio *de facto*, y no *de iure* (*Ibid.*: 109). Solo el Estado tiene suficiente legitimidad para resolver y zanjar los asuntos de una vez por todas entre todos los habitantes de un territorio: “[o]nly the state can enforce a judgment against the will of one of the parties”. (*Ibid.*: 14) y suficiente fuerza, de la que carecen las agencias de protección privadas, para impedir procesos de venganzas privadas encadenadas.

Sería inevitable que con el tiempo, las asociaciones de protección tendieran a asumir papeles cuasi-judiciales: “[w]hen a member of the association is in conflict with nonmembers, the association also will want to determine in some fashion who is in the right” (Nozick, 1999: 13). Es de suponer también que la necesaria imparcialidad y neutralidad arbitral serían difícilmente practicables en casos de enfrentamiento entre asociados y no asociados. Siguiendo la argumentación, podría llegar a fraguarse un poder arbitral de mutuo acuerdo entre las partes que sirviera para resolver disputas.

En consecuencia, es necesario e inevitable llegar a un Estado mínimo con capacidad de poner fin a las disputas de una manera definitiva y formal, evitando futuros actos de venganza y además exigir, cuando el caso lo requiera, compensaciones para la parte agraviada. Este nuevo estadio, el Estado mínimo, también sería un paso legítimo en la medida en que se llegaría a él a) sin violar los derechos de nadie (*Ibid.*: 113) y b) sin imponer injustamente ningún monopolio (los independientes serían invitados a adherirse en condiciones ventajosas, puesto que las agencias de protección merman sus capacidades de autoprotección, lo cual les titula para exigir una reparación) y c) siguiendo un imperativo ético, porque sería inmoral no dar servicios de protección a todos los habitantes de un territorio. Si no se extendiera la protección a todos y se dejara

que quienes lo deseen no pertenezcan a ninguna agencia privada de protección, nos encontraríamos con que los independientes no asociados quedarían en una situación de notable desventaja con respecto a los asociados, puesto que no podrían hacer uso de sus medios personales para actuar contra asociados que hubieran violado sus derechos, al estar estos bajo la protección de una agencia que previsiblemente les defendería siempre ante extraños. Se trata de una transición que sigue un imperativo moral de universalidad (*Ibíd.*: 52-53). Propiamente, más que obligar a que unos compren la protección de otros, lo que se hace con un Estado mínimo es comprometer a todos en la protección de todos. No parece justo decir que la protección colectiva se hace a costa de unos y en beneficio de todos.

En resumidas cuentas, Nozick da cuenta de cómo es posible pasar del estado de naturaleza lockeano al Estado mínimo a través de explicaciones de mano invisible; esto es, por medio de procesos no intencionales:

“We have explained how, without anyone having this in mind, the self-interested and rational actions of persons in a Lockean state of nature will lead to single protective agencies dominant over geographical territories; each territory will have either one dominant agency or a number of agencies federally affiliated so as to constitute, in essence, one.” (Nozick, 1999: 118)

El Estado mínimo, que redundaría en beneficio tanto de los asociados como de los no asociados, concentra en sus manos la autoridad para ejercer mediante sus instituciones y personal permanentes el monopolio del uso de la fuerza física en un territorio. Esta característica es necesaria pues solo así podría cumplir la función para la que fue creado: proteger efectivamente los derechos de todos los pobladores de un territorio y castigar a quienes hacen uso de la fuerza sin consentimiento estatal.

“...the state is an institution (1) that has the right to enforce rights, prohibit dangerous private enforcement of justice, pass upon such private procedures, and so forth, and (2) that effectively is the *sole wielder* within a geographical territory of the right in (1)...” (Nozick, 1999: 119)

7.4.3 Las restricciones morales y la ilegitimidad de ampliar el Estado mínimo

Una vez que Nozick ha concluido que el paso del estado de naturaleza al de un Estado mínimo es legítimo, su siguiente tarea es la de afirmar que es el único paso legítimo posible y que intentar llevar el Estado más allá carecería de la legitimidad necesaria. “*Having gotten from anarchy to the minimal state, our next major task is to establish that we should proceed no further*” (*Ibíd.*: 146). No hay posibilidad, a su juicio, de defender un Estado con mayores área de competencias, el llamado Estado mínimo sería, si se nos permite la expresión, un *non plus ultra*: el máximo Estado al que cabría aspirar legítimamente, “*the most extensive state that can be justified*” (*Ibíd.*: 149). A juicio de Nozick no es legítimo dar un paso más allá del Estado mínimo: “*we argue that no state more powerful or extensive than the minimal state is legitimate or justifiable*” (Nozick, 1999: 53).

Determinadas áreas competenciales clásicamente asociadas al estado como la economía, educación, obras públicas, políticas sociales o sanidad quedan en manos de la voluntariedad privada o el afán de beneficio de las empresas privadas, o la caridad de los individuos o la actuación de las empresas privadas, movidas no por el beneficio del colectivo, sino por el ánimo de lucro. Nozick rechaza la posibilidad de crear instituciones dirigidas a aliviar la pobreza o a garantizar el bienestar material de los ciudadanos. El Estado no debe, en su opinión, encargarse de aliviar los sufrimientos de los ciudadanos, por muy extremos que puedan ser, a menos que pudieran demostrar que su estado ha sido causado por una injusticia (violencia, fraude, robo, etc.) por la que pudieran reclamar una legítima compensación. Tanto si alguien necesita ayuda, como si quiere obtener más riqueza de la que posee, debe solicitar ayuda externa, pero sin que el Estado pueda mediar.⁸⁹ La voluntariedad de los individuos para socorrer al necesitado es la única vía de ayuda a la que los necesitados pueden aspirar. Nozick niega la posibilidad de que una autoridad central esté facultada para ocuparse de tal tarea.

Uno de los argumentos para defender el carácter mínimo del Estado es que la existencia de mayores estructuras de poder aumentan las posibilidades de que sean usadas ilegítimamente en beneficio de algunos y ciertamente, el Estado mínimo reduce las posibilidades de usurpación o manipulación del poder (Nozick 1999: 272).

Pero donde Nozick carga la argumentación para ilegitimar un Estado con mayores competencias es cuando afirma que violaría los derechos individuales. Según su teoría de los títulos, plantearse la redistribución de riquezas o la ampliación de competencias del Estado es paternalista e ilegítimo, porque sobrepasa lo que le corresponde al Estado y si tales medidas se pusieran en práctica, el Estado estaría violando los mismos derechos que precisamente se le ha encomendado proteger. El Estado no puede regular la ayuda mutua, su mínima esfera de actuación es la protección frente a la fuerza, el robo, el fraude o el incumplimiento de contratos (*Ibid.*: 27). Más allá de estas funciones de un Estado mínimo, la presencia de otras atribuciones violaría los derechos individuales y sería tanto ilegítimo como “intrínsecamente inmoral” (*Ibid.*: xi).

Para demostrarlo, Nozick intenta rebatir la base sobre la que se asientan las defensas de Estados con más competencias, que no es sino la idea de justicia distributiva. Nozick cuestiona tanto la necesidad como los medios que podrían ponerse en práctica para distribuir las posesiones en sociedad. Los individuos llegan a la sociedad con derechos

⁸⁹ El libertarismo no aborda una teoría especial de la justicia para la estructura básica porque entiende el Estado como si se tratara de una asociación privada (Rawls, 1996: 301).

previos. De ello se deduce que existen restricciones morales con respecto a lo que se les puede hacer, pero las limitaciones que reconoce no establecen deberes positivos de ningún tipo. Las restricciones morales marcan el trato que no es aceptable que los ciudadanos se dispensen mutuamente dentro de la misma sociedad civil, pero no prescriben acciones que haya que realizar. El Estado que obligue a hacer algo por los demás o establezca mecanismos obligatorios de auxilio mutuo vulnera pues los derechos de los individuos y es ilegítimo.

Nozick apela a Kant y a su idea de tomar al hombre como un fin en sí mismo para objetar a las concepciones que, como las de Rawls, defienden un reparto de los beneficios de la cooperación social, argumentando que tales concepciones toman a los hombres instrumentalmente, pues se convierten en fuentes de ingresos para el Estado. Establecer sistemas institucionales de ayuda mutua es asimismo tratar a los individuos como medios para el bienestar de otros y se basa en un igualitarismo bajo el que subyace la envidia (*Ibid.*: 224 ss.). Nada justifica la extensión del Estado para cubrir mayores competencias ni para ocuparse de la justicia distributiva.

Según Nozick, más que redistribuir, hay que elucubrar acerca de la justicia de las posesiones. Habría dos principios de la justicia de las posesiones (*two principles of justice in holdings*). El primero en lo referido a la adquisición de posesiones (*principle of justice in acquisition*), es decir a cómo alguien puede legítimamente apropiarse de algo y en un segundo lugar, podríamos hablar de la justicia en el traspaso de posesiones legítimamente adquiridas (*principle of justice in transfer*). Siguiendo estos principios, el primero daría legitimidad a alguien para apropiarse de algo y el segundo daría legitimidad para recibir algo de alguien. Un tercer principio afirmaría que nadie tiene derecho a ninguna posesión de no haber previamente satisfecho (repetidamente) alguno de estos principios o ambos (*Ibid.*: 151).

El primer principio establece unas condiciones de partida justas y el segundo está para mantener lo que Rawls llamaría el trasfondo de justicia a lo largo de los intercambios sucesivos en el tiempo. Como quiera que las condiciones por las que se adquieren muchos bienes violan algunos de estos dos principios es necesario establecer un tercer principio (*principle of rectification of violations of the first two principles*) para lidiar con las injusticias pasadas, es decir, con las violaciones de estos principios. Este principio será el que establezca la pertinencia de rectificar las injusticias pasadas, delimitando hasta dónde es lícito llegar para corregirlas.

"The general outlines of the theory of justice in holdings are that the holdings of a person are just if he is entitled to them by the principles of justice in acquisition and transfer, or by the principle of rectification of injustice (as specified by the first two principles). If each person's holdings are just, then the total set (distribution) of holdings is just" (*Ibid.*: 153)

Nozick defiende el derecho de los donantes a dar lo que deseen y el de los receptores a recibirlo.⁹⁰

La salvaguarda lockeana, en la que se inspira Nozick para defender estos principios, reconoce la propiedad de los objetos con los que se haya mezclado el trabajo de alguien siempre y cuando se deje suficiente y de igual calidad para el resto. La estipulación de Locke para restringir el derecho a la propiedad es que quede "*enough and as good left in common for others*" (Locke, 1967b, secc. 27) en orden a asegurar que al tomar un bien no se perjudican las opciones de los demás. Según este supuesto, la propiedad será legítima si se ha dejado suficiente e igualmente bueno a los otros en común. Nozick estaría de acuerdo en que quien se apropia de algo limitado debe compensar a quien se ve afectado, con el fin de no dejarle en peores condiciones de lo que estaba antes de la apropiación. La compensación habría de restablecer el equilibrio existente antes de la apropiación.⁹¹ Sin embargo, las consideraciones de Nozick con respecto al sistema de propiedad privada y la organización social existente le llevan a considerar que en realidad, nadie queda en peores condiciones de las que estaría en un estado de naturaleza, con lo que las ventajas de la vida en sociedad eclipsan así cualquiera de las contrapartidas de la propiedad privada sin control estatal, de modo que el *statu quo* se legitima con esta nueva interpretación de la salvaguarda lockeana.

Nozick considera que los principios históricos, a diferencia de los principios de estado o resultado final (*end-result/end-state principles*), tienen la ventaja de poder tomar en consideración las acciones de las personas en el pasado, lo que han hecho para acreditar o merecer la situación en la que están. Por el contrario, los principios de tipo estructural se basan más en esencias o dimensiones naturales que en las acciones concretas, ya que postulan principios del tipo "a cada cual según su...".

Nozick rechaza la imposición de cualquier tipo de patrón distributivo, pues, siguiendo a Hayek, estima que eso atentaría contra las libertades que debieran darse en una sociedad libre. Una sociedad libre no puede poner restricciones a la libre circulación de bienes y

⁹⁰ Entendemos que Nozick se está refiriendo únicamente a pertenencias y posesiones materiales y que tal hecho puede llegar a desvirtuar su crítica a los planteamientos distributivos en la medida en que, además de las posesiones, hay que tomar en consideración, como hace Rawls en su segundo principio que las desigualdades tienen que estar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades (Rawls, 1996: 35). Cuando Rawls habla de bienes primarios y de cómo su reparto debe garantizarse en condiciones de justicia que sean aceptables para todos, no solo piensa en riqueza y rentas, sino también en otros bienes inmateriales como la efectiva igualdad de oportunidades.

⁹¹ "Something fully compensates a person for a loss if and only if it makes him no worse off than he otherwise would have been; it compensates person X for person Y's action A if X is no worse off receiving it, Y having done A, than X would have been without receiving it if Y had not done A. (In the terminology of economists, something compensates X for Y's act if receiving it leaves X on at least as high an indifference curve as he would have been on, without it, had Y not so acted.)" (Nozick, 1999: 57)

posiciones entre los ciudadanos, ya sea en forma de transmisiones, regalos, herencias o donaciones que los ciudadanos racionales decidan hacer. Los motivos que llevan a hacer tales cesiones son absolutamente respetables y un esquema distributivo vendría a alterar este libre tráfico de pertenencias y bienes.

Nozick refuerza estas críticas con un argumento de tipo empírico, según el cual, por procesos de equilibrio, coaliciones estratégicas y alianzas de poder, muchos de los programas redistributivos encuentran como principales beneficiarios a las clases medias y no a los más desfavorecidos (Nozick, 1999: 265-266), lo cual no es un argumento concluyente, pues tanto podría argumentarse por la eliminación de tales medidas como por su rectificación y mejora para que se dirijan con más precisión a quienes más las necesitan.

Para Nozick, las pretensiones de las teorías de resultado final de establecer impuestos redistributivos violan los derechos individuales tanto en lo referido a dar lo que deseen como a recibir lo que voluntariamente se les entrega. Los sistemas impositivos que gravan más a quienes más tienen están en opinión de Nozick sobrecargando injustamente a quienes voluntariamente optan por la opción vital de trabajar más para obtener más bienes materiales y no a quienes prefieren otra opción vital que, por ejemplo, valore más el tiempo libre que el aumento de ingresos. De manera que, siguiendo este argumento, se está dirigiendo lo que las personas pueden y deben hacer con su tiempo, sus acciones y su trabajo, lo que es como tener derechos de propiedad sobre ellos (*Ibid.*: 172).⁹²

Por otra parte, su teoría de los títulos une lo que en otras teorías quedaba separado: la producción de bienes y su distribución. No pueden considerarse los bienes como un lote cerrado y ajeno a los sujetos que van a repartírselo. Los bienes no son un maná caído del cielo sobre los que nadie tendría mayor derecho a reclamar que otros. Nozick cree que esa concepción es injusta porque algunos contribuyen más que otros a generarlos. Además, la generación de bienes está muy ligada al tipo de reparto que se vaya a hacer. Nozick está pensando en cómo menguarían los incentivos que habría para generar bienes cuando los beneficios de tal generación hubieran de ser repartidos.

En consecuencia, lo que Nozick defiende con su teoría es dar total libertad, no interferida por medidas redistributivas o patrones de justicia de estado final, para dar y recibir libremente, con independencia de lo que suceda como resultado de tales procesos

⁹² “Este proceso por medio del cual ellos le privan de esta decisión les convierte en *copropietarios* de usted, otorgándoles derechos de propiedad sobre usted” [Traducción propia][La cursiva es del autor]

libres. Un resultado final poco o nada igualitario no sería injusto. El sello de justo lo adquiere por el modo en que llegó a darse: como resultado de decisiones individuales libres, racionales y consentidas. Su formulación abreviada queda así: “*from each as they choose, to each as they are chosen*” (Nozick, 1999: 160).

En esta misma línea, Hayek añade que la distribución de bienes que se hace en el capitalismo obedece al servicio que se presta a otros, de manera que quien más sirve a los demás, más obtiene. De ser esto así, los grandes poseedores serían también reconocidos como grandes benefactores de la humanidad porque se habrían ganado su puesto preponderante gracias a las mejoras introducidas en las vidas de los demás. Nozick añade una consideración que sirve para apoyar su teoría y aplacar las oposiciones que pudiera generar desde posturas de justicia distributiva. Nozick sostiene, como ya hiciera Hayek, que una sociedad capitalista libre acaba, con el tiempo, mejorando la posición de los menos aventajados mejor que lo podría hacer cualquier otro diseño institucional redistributivo. De este modo, el resultado que persigue el principio de diferencia sería satisfecho sin necesidad de crear un sistema de cooperación basado en premisas distributivas. Esta es una afirmación un tanto apresurada a nuestro entender, a menos que el factor temporal sea indefinidamente prolongado y estemos aun a la espera de su culminación.

8 COMPETENCIAS

8.1 EL MONOPOLIO DE LA VIOLENCIA

Si nos fijamos en las áreas competenciales del Estado, lo primero sería obtener fundamentos de legitimidad para el monopolio de la violencia porque es el pilar más básico del Estado. Para ejercer sus poderes legítimamente, un Estado debe poder afirmar que su existencia no atenta contra los derechos de nadie. En principio, aceptamos con Hobbes, Locke y Nozick la premisa de que cada individuo tiene, en ausencia de Estado, perfecta legitimidad para ejercer su propia defensa y castigar a quienes le agreden, roban o estafan y que también tiene derecho a ceder esta prerrogativa a un tercero. En conclusión, un Estado que ejerza estas tareas extrae su legitimidad de la de sus ciudadanos, pues al hacerlo no se extralimitaría en sus funciones (Nozick, 1999). De manera que la legitimidad de la autodefensa individual confiere legitimidad al monopolio de la violencia del Estado, al tratarse de una transferencia voluntaria de derechos individuales.

Poniendo la carga de la prueba sobre quienes ponen en duda que el Estado pueda ejercer tal monopolio con legitimidad, sería posible exigirles que presentaran razones por las que el uso de la violencia a título individual es también ilegítimo o inmoral, incluso en casos como la autodefensa. En caso contrario, podríamos concluir que si los individuos independientes tienen derecho a hacer uso de los medios que están a su alcance para defenderse de los ataques de otros, parece perfectamente plausible (y recomendable) que se trasladen esos derechos al Estado. Transferir al Estado el uso de la fuerza es necesario por cuestiones elementales de orden público: eliminar de la arena pública el uso privado de la fuerza para resolver disputas es imprescindible para el sosiego y la estabilidad de la sociedad. Una de las misiones básicas comunes a los Estados, sin cuyo cumplimiento no puede ser legítimo, es asegurar la convivencia en paz, lo cual supone entender al Estado como una unidad de poder con capacidad de eliminar la violencia de las relaciones sociales.

Partimos pues de que el territorio lo habitan individuos racionales que están dispuestos a aceptar hacer uso de la fuerza si su autodefensa lo requiere, y que adicionalmente tienen razones para ceder tal poder al Estado y están dispuestos a hacerlo.

Una vez transferido al Estado ese poder para regular la violencia, un Estado necesita dotarse de un marco institucional capaz de dirimir las múltiples, y de otro modo interminables, disputas que surgirían, incluso de buena fe, en un colectivo. Baste con señalar que incluso quienes creen compartir ideas, creencias y doctrinas con otros, a

menudo encuentran puntos de enfrentamiento con sus propios correligionarios. Ninguna doctrina es tan transparente como para impedir que surjan fricciones en torno a sus fundamentos o aplicaciones. A pesar de que los individuos estén dispuestos a renunciar a la violencia, es necesario que los desacuerdos sean presentados ante un tribunal que dirima en qué términos se deben resolver los conflictos. Quienes desean la paz social antes que hacer prevalecer sus propias opciones tienen buenas razones para ceder al Estado el monopolio de la violencia y la competencia arbitral (Nozick, 1999: 142).

8.2 LA COERCIÓN DEL ESTADO Y EL RESPALDO CIUDADANO

Ahora bien, una vez aceptado lo anterior es necesario justificar que ese poder que se transfiere al Estado sea usado conforme a determinados procedimientos, buscando ciertos fines legítimos y respetando ciertas premisas.

El Estado funciona a través de instituciones y leyes que son aplicables a todos los ciudadanos de un territorio. El correcto funcionamiento de las instituciones y el efectivo cumplimiento de las leyes requiere un aparato coactivo que disuada a los posibles infractores de eludir sus responsabilidades para con el resto de ciudadanos. La legitimidad de un Estado depende en gran medida de que existan razones suficientes para justificar la concentración en manos de la autoridad política de ese poder de coerción. Correlativamente, la legitimidad es la explicación por la que, más allá del uso de estos instrumentos coercitivos, un Estado cuenta con la obediencia de los ciudadanos. En ese sentido, puede decirse que el aparato coercitivo del Estado es condición necesaria, pero no suficiente para el funcionamiento institucional, que requiere además el consentimiento ciudadano.

Una vez que Rawls ha establecido las bases que regulan los procedimientos políticos basados en la razón pública, se hace la pregunta final y definitiva: ¿con qué derecho pueden los ciudadanos como cuerpo colectivo ejercer el poder político? o planteado en términos aún más esquemáticos ¿por qué habrían de poder usar la coerción unos ciudadanos sobre otros? La respuesta que nos proporciona creemos que es correcta: los ciudadanos (en tanto que cooperativos y racionales, libres e iguales) pueden ejercer el poder de manera legítima, cuando su uso puede *justificarse* ante otros ciudadanos. Para ello es preciso que el poder sea ejercido de acuerdo con una constitución cuyos elementos esenciales han sido admitidos por todos los ciudadanos. Ahí radica la legitimidad, en el acuerdo en torno a principios ideales que permitan decidir las cuestiones constitucionales esenciales o de justicia básica y ejercer conforme a ellos el poder político y la coerción (Rawls, 1996: 168-169). La fuerza y estabilidad del Estado, más que en su aparato coercitivo, se desprenderá del modo en el que se ejerza el poder y de los beneficios que proporcione a sus ciudadanos, que componen el escenario donde

se juega la cuestión de la legitimidad.

Aunque son términos estrechamente ligados, legitimidad y obediencia hacen referencia a dos áreas diferentes: la legitimidad da una razón de ser al Estado, sin la cual no estaría justificado y la obediencia se refiere a la posición que adoptan los ciudadanos ante el Estado. La obediencia no se puede basar en la fuerza ya que “el más fuerte no es, sin embargo, lo bastante para ser siempre el amo, si no convierte su fuerza en derecho y la obediencia en deber” (Rousseau, 1995a: 7). La historia reciente nos presenta ejemplos de que no hay estabilidad sin legitimidad y de que el poder coactivo es más inestable que el cooperativo. Sin la obediencia voluntaria de los ciudadanos es prácticamente insostenible gobernar indefinidamente.⁹³ Toda política basada en la imposición está abocada necesariamente al fracaso puesto que siempre existen fuerzas en los pueblos que se resisten y que, a pesar de ser menores desde el punto de vista militar, poseen un potencial de cambio y transformación mucho mayor del que pudiera pensarse (Schell, 2005).⁹⁴ A largo plazo, la fuerza se da de bruces con sus propias limitaciones (Toulmin, 2001: 288). El poder es contingente: con este sugerente sintagma, Monbiot hace referencia al hecho de que el poder coercitivo no se sostiene sobre armas o dinero, sino sobre la creencia de las personas y en el momento en que la gente deja de creer en él, el poder desaparece (Monbiot, 2004: 229).

Pasaremos a continuación a justificar las dos áreas fundamentales en las que creemos que es posible llegar a un acuerdo para ampliar las competencias iniciales del Estado y en torno a las cuales puede obtenerse el consentimiento y reclamarse la obediencia: la defensa de los derechos y libertades individuales y el problema de las desigualdades. En ambas áreas seguiremos las líneas defendidas por la idea de la justicia de Rawls. Según estas, un Estado será legítimo cuando pueda dar razones abiertamente compartibles acerca de su existencia y cuando los principios de la justicia se materializan en sus áreas de actuación, procedimientos e instituciones. La legitimidad del Estado queda ligada a las exigencias de la justicia. Los ciudadanos deben obedecer a un poder legítimo porque ese poder tiene como fin evitar la violencia, velar por la equidad y castigar a los transgresores. La obediencia, sentenciaba Hume, es un nuevo deber inventado para

⁹³ El siglo XX en concreto ha dado muestras de ello con el desmoronamiento de los imperios británico, francés, portugués, holandés, alemán, japonés y ruso ante la resistencia popular.⁹³ Sin el consentimiento ciudadano, no hay legitimidad y sin esta no hay estabilidad. De ahí que, salvo las teocracias, hasta los totalitarismos han hecho uso de los medios de propaganda, para mantener al pueblo de su lado, conocedores de la máxima de Maquiavelo de que sin el apoyo popular no es posible mantener un Estado, al menos de modo estable y seguro.

⁹⁴ Schell hace un exhaustivo repaso histórico de los movimientos populares de resistencia y como estos han sido capaces de abatir a un enemigo a todas luces superior. Cf. (Schell, 2005)

apuntalar la justicia (Hume, 1994: 29).

8.3 LOS DERECHOS Y LIBERTADES FUNDAMENTALES

La primera de las ampliaciones de los fines del Estado es la referida a los derechos y libertades fundamentales, por ser esenciales a la hora de articular las relaciones dentro de un colectivo. Para defender este punto haremos uso de los argumentos de las tres escuelas de pensamiento que hemos tomado como referencia.

8.3.1 Importancia y fundamentación de la invulnerabilidad de los derechos

La idea de que cada individuo tiene derechos inviolables que no pueden ser vulnerados por ningún gobierno es uno de los mecanismos, aunque no el único, de protegerse ante la concentración de poder del Estado.⁹⁵ La defensa de los derechos ciudadanos y el blindaje de ciertas libertades priva al Estado de la posibilidad de ocupar áreas que se considera que pertenecen por derecho a la exclusiva competencia del ciudadano particular. Al limitar las competencias del Estado, los ciudadanos limitan su propia soberanía, pero construyen una salvaguarda para todos, con independencia de la posición social y la jerarquía de fines de cada individuo.⁹⁶

Como hemos visto en el capítulo referido a la defensa de los derechos inviolables en Rawls, el primer principio de la justicia se establece con el objetivo de dejar sentada la primacía incondicionada de la defensa de los derechos y libertades fundamentales. Rawls plantea la defensa de los derechos y libertades desde una perspectiva constructivista que parte de que los principios de la justicia son una obra que ha de hacerse conforme a un procedimiento formal que garantice su imparcialidad. En efecto, su posición original es un ejemplo de justicia procedimental pura puesto que lo justo se determina como resultado de un procedimiento, sin que exista un criterio previo con el que verificar el resultado. La concepción de Rawls asume que las partes no tienen la obligación de ceñirse a un criterio previo de lo justo o lo correcto. Lo fundamental en la justicia procedimental pura no es el resultado en sí, sino determinar si el esquema de cooperación que lo generó es justo o no (Rawls, 2003: 75).⁹⁷

⁹⁵ Hasta la autoridad absoluta y perpetua de Bodin, aparentemente no limitada ni en poder, responsabilidad o tiempo (Bodin, 1985: 49) había la posibilidad de reconocer la existencia de territorios que no son franqueables por el poder político. En el caso de Bodin, estas fronteras venían marcadas por las limitaciones del derecho divino y los derechos naturales de los sujetos. En la práctica, ello se traducía en el respeto a la propiedad privada y la observancia de los pactos.

⁹⁶ Incluso Hobbes, a pesar de dotar al Estado con un poder fabuloso, recuerda el derecho de todo individuo a desobedecer al Leviatán si con ello pone a salvo su propia vida.

⁹⁷ En el caso de la justicia procedimental perfecta sí lo hay y el procedimiento se supedita a la obtención del resultado que se adecue mejor (Rawls, 1996: 104). Rawls desliga la justicia formal y la sustantiva. Existirá justicia formal cuando los principios hayan sido aceptados por la mayoría y su administración sea imparcial e igualitaria, a pesar de que pueda considerarse, pese a todo, injusta desde el punto de vista

Partiendo de esas bases, retomaremos la importancia de la invulnerabilidad de los derechos desde la postura de Nozick y a partir de ahí abordaremos las críticas de ambos al utilitarismo sobre este particular. Anticipamos que nuestro objetivo es fundamentar la importancia de la defensa de los derechos y libertades y defender consiguientemente que una de las competencias básicas del Estado es garantizar su inmunidad.

8.3.2 Los derechos individuales en Nozick

Nozick afirma que la filosofía moral marca el terreno y las fronteras sobre las que se asienta la filosofía política:

“Moral philosophy sets the background for, and boundaries of, political philosophy. What persons may and may not do to one another limits what they may do through the apparatus of a state, or do to establish such an apparatus” (Nozick, 1999: 6)

Nozick se mueve dentro de una formulación que enlaza el iusnaturalismo con el individualismo anarquista y que se resume en que los individuos tienen derechos inviolables pre-políticos, esto es, antes de ingresar en una comunidad. Este enfoque hace que vea al Estado, más que como una instancia capaz de dotar de derechos públicamente reconocidos a sus ciudadanos y perseguir determinados fines comunes, como una fuerza susceptible de violar los derechos que ya traen los miembros antes de su ingreso en él. La existencia previa e incondicionada de estos derechos pone al Estado bajo sospecha. Lo que Nozick hace a continuación es delimitar qué áreas quedan expeditas para ser ocupadas por el Estado y sus instituciones (Nozick, 1999.: ix) porque su legitimidad dependerá de no asaltar esferas que interfieran con los derechos ciudadanos. Visto el asunto desde otro ángulo, Nozick cree que no surgen nuevos derechos cuando los individuos se agrupan, por tanto, el agregado de individuos tendrá la suma de los derechos de cada uno de los asociados, ninguno más (*Ibíd.*: 90).

Pero donde Nozick aporta argumentos de mayor calado es en su defensa de la existencia de limitaciones de tipo moral (*moral constraints*) que restringen el modo en el que las personas se pueden comportar unas con otras.⁹⁸ Nozick es claro en afirmar que no es admisible violar los derechos individuales, incluso si tales violaciones son posteriormente compensadas. Su argumento es de peso: no sería deseable vivir en una sociedad en la que en cualquier momento se le arrebatara a alguien lo que pensaba que

sustantivo, en algunas de sus actuaciones concretas. Aunque ciertamente la fortaleza de la justicia formal es menor cuando no va acompañada de la justicia sustantiva, es conveniente señalar que ambos tipos de justicia no son lógicamente dependientes.

⁹⁸ Principalmente Nozick plantea obligaciones negativas, esto es, la no interferencia de unos con otros y la no violación de la propiedad privada.

era inviolable, porque la ansiedad sería generalizada y ciertamente no habría compensación para los que viven en tal estado de miedo. El argumento final es que un sistema que permitiera romper estas barreras inviolables trataría a las personas como medios y les frustraría arbitrariamente sus planes de vida (Nozick, 1999: 71).

En síntesis, la necesidad de salvaguardar áreas restringidas obedece a valores morales y no solo a cálculos utilitarios. Esta ha sido la punta de lanza empleada contra el utilitarismo por Nozick y Rawls. La acusación es que el utilitarismo no cree en el carácter incondicionado de estos derechos y permite sacrificar los derechos y libertades individuales.

8.3.3 El utilitarismo y los derechos y libertades .

En efecto, desde los años setenta se han ido planteando una serie de escenarios imaginarios que componen lo que algunos han calificado como la “parada de los monstruos” anti-utilitarista (Salcedo, 2004).⁹⁹ Todos ellos comparten la premisa de que el utilitarismo político violaría en determinados casos derechos fundamentales, permitiría esquemas no inclusivos o ampararía situaciones de dominación de unos individuos sobre otros.

La primera objeción sería aquella que argumenta que el utilitarismo es adecuado para igualar algunas preferencias, como cuando sitúa los derechos del aristócrata y del plebeyo al mismo nivel, pero yerra cuando afirma que todas las preferencias deberían contar lo mismo. Nuestras intuiciones nos dictan que no todas las preferencias deberían tener el mismo peso (Kymlicka, 2002: 21). No se puede aceptar que valga lo mismo la preferencia de segregar a grupos por motivos homófobos o racistas que las contrarias. No se puede poner en la misma balanza el placer del torturador con el dolor del torturado porque torturar es un mal que no puede ser compensado por los beneficios que reporta a otros.

Por otro lado, si se permiten comparaciones interpersonales y además se computa la intensidad de las preferencias, se podría justificar la tortura si proporciona más felicidad a los torturadores que dolor a los torturados cuando precisamente, lo lógico sería pensar que cuanto más placer obtengan de ello y más sean los involucrados, más perverso parece el mal (*Ibid.*: 30). Con esta idea del utilitarismo, Nozick concluye lo siguiente:

“Utilitarianism is notoriously inept with decisions where the *number* of persons is at issue [...] Maximizing the average utility allows a person to kill everyone else if that would make him ecstatic, and so happier than average.” (Nozick, 1999: 41)

⁹⁹ Expresión también usada por J. W. Bailey en *Utilitarianism, Intuitions and Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 1997. Citado en Salcedo, 2004.

El utilitarismo ha sido acusado de ir contra la sensibilidad ideológica general y de atentar contra muchas convicciones arraigadas socialmente. Según estas críticas, el utilitarismo obvia la moralidad de los individuos, a los que trata como simples agentes maximizadores que se limitan a escoger entre distintas alternativas procurando satisfacer sus preferencias. Rawls decía que el utilitarismo priva a los sujetos de su carácter moral y los trata como contenedores vacíos que persiguen exclusivamente su utilidad (Rawls, 2001b). En la misma línea, Nozick cuestiona al utilitarismo por otorgar a los derechos individuales un estatuto secundario.

“Thus it is often thought that what is wrong with utilitarianism (which *is* of this form) is its too narrow conception of good. Utilitarianism doesn't, it is said, properly take rights and their nonviolation into account; it instead leaves them a derivative status” (Nozick, 1999: 28)

Diversas son las críticas en torno a la falta de respeto del utilitarismo por los derechos inviolables de los individuos, en especial hacia la dignidad de las personas como en el caso de la comunidad sadomasoquista que causa dolor a un individuo, la víctima inocente que es sacrificada para beneficiar a la comunidad (Pettit, 1999: 270), el paciente sano al que se obliga a donar todos sus órganos y perecer para salvar la vida a varios receptores con tal de aumentar la utilidad general, el sacrificio de una minoría, la discriminación de los desviados, el esclavismo, etc. A juicio de Nozick, el problema es que el utilitarismo no concede inmunidad a los individuos y les deja frente al peligro de ser sojuzgados en nombre de los deseos mayoritarios, como pretenden mostrar dichos ejemplos. ¿Con qué derecho puede un individuo o un colectivo perjudicar a otros en beneficio propio? Nadie tiene, responde Nozick, derecho a reclamar a un individuo su sacrificio en el altar del mayor bien común, especialmente no un Estado, que para ser legítimo debe ser escrupulosamente neutral con todos sus ciudadanos (Nozick, 1999: 33).

Recordemos que el utilitarismo clásico, en su primera definición, establece lo siguiente: “*that action is best which procures the greatest happiness for the greatest number*” (Hutcheson, 1725: secc. III, 8). Una sociedad está bien organizada cuando sus instituciones permiten que se alcance el mayor resultado total sumando el grado de satisfacción de todos los individuos de la sociedad. Esta idea engloba para Rawls las concepciones de Henry Sidgwick, A. C. Pigou (1920), Shaftesbury (1711), Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739), Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759), Bentham (1789), J. S. Mill (1863) y Edgeworth (1888). Si se acepta que cantidades iguales de utilidad han de contar igual, los grupos mayoritarios superarán necesariamente a las minorías, lo cual puede hacer peligrar los derechos y libertades de estas (Kymlicka, 2002: 21).

8.3.3.1 Refutación utilitarista de las críticas

Hasta aquí las críticas; pasemos a la réplica a las objeciones. La respuesta a este tipo de críticas exige la distinción entre el utilitarismo del acto y el utilitarismo de la regla. Es cierto que hasta que no se formuló esta distinción los utilitaristas no tenían una respuesta sólida ante estas acusaciones (Harsanyi, 2004). El utilitarismo de la regla, dentro del que se encuadra Mill, tiene una naturaleza diferente al utilitarismo del acto y permite calificar como incorrectos aquellos actos que, a pesar de reportar beneficios, violan normas cuya permanencia desea preservarse. Lo que hay que evaluar es si la regla que rige un acto determinado maximizará la utilidad social desde el bien entendido de que la cooperación social estable requiere que los sujetos se comprometan con las reglas y no las usen a su antojo. Tomando todas las consideraciones oportunas, las consecuencias hay que evaluarlas no en función de los actos particulares, sino elevando la mirada hasta las reglas socialmente aceptadas. Es innegable que para valorar la corrección de una regla es necesario tener más elementos en consideración que cuando se evalúa si un único acto determinado maximiza la utilidad social. De lo que se trata es de averiguar si la pervivencia de esa regla sirve para resolver los conflictos sociales o no.

En consecuencia, hay que admitir que el utilitarista de la regla parte de un punto de vista colectivo, desde el momento en que asume que las normas son una cuestión colectiva y que todos deben respetarlas para que se maximice la utilidad social. En este caso, lo que está en cuestión no son las consecuencias colectivas de un acto individual (utilitarismo del acto) sino las consecuencias colectivas de una estrategia de conducta colectiva (una regla) para solventar un problema de interacción social. Esta estrategia implica ya una evaluación moral. El sujeto utilitarista posee un carácter moral en la medida en que persigue normas de conducta imparciales y universales y toma en consideración los intereses de los demás como merecedores de la misma dignidad y respeto. El utilitarismo exige un compromiso con los demás para comprenderles e imaginar sus reacciones ante nuestros actos; en suma, simpatizar con ellos y buscar medios para mejorar colectivamente (Salcedo, 2004).

Pero el utilitarismo seguirá considerando que es desaconsejable apelar a criterios deontológicos, cuya respetabilidad no se explicita, y mantendrá en todo caso que de lo que se trata es de preservar las normas que sean un bien mayor para el colectivo. Las propuestas deontológicas al margen de las consecuencias de las acciones pueden llevar a prescribir como correctas acciones que no tienen justificación posible.

Pasar del consecuencialismo del acto al de la regla no está libre de puntos conflictivos. Ciertamente, quienes defienden el primero insistirán en que sacralizar las normas perdiendo de vista para qué fueron creadas puede llevar a exigencias de un rigor insostenible que impidan, por poner un caso, salvar vidas si para hacerlo es necesario

infringirlas. De lo que se trata, afirman los utilitaristas de la regla, es de ponderar, y esto es una labor política y no individual, hasta qué punto es útil o no permitir que una norma se tambalee, lo cual sucede cada vez que se la desobedece públicamente, y esto dependerá de lo que esté en juego en cada caso. La defensa de las normas es trascendental y su debilitamiento es pernicioso (Mill, 1997: 70) porque aminora la necesaria confianza entre las personas y afecta al bienestar social y a la civilización misma, pero pocos negarían que hay casos extremos en los que caben las excepciones. Pensemos por ejemplo en quien incumple una norma por salvar una vida. Hay casos extraordinarios que admiten, siempre que mantengan su carácter excepcional, un tratamiento diferente al de la mayoría. Mill trata de conciliar ambos tipos de utilitarismo proponiendo, cuando ello sea posible, delimitar los actos excepcionales que permitirían a un agente hacer lo correcto a pesar de violar las normas. En caso contrario, transgredir una norma para perseguir intereses personales es simplemente confundir lo conveniente para uno mismo (*expedient*) con lo útil (*Ibíd.*: 69).

En lo referido al valor de las preferencias, es posible admitir que no todas valen lo mismo, pero hay que dar motivos para discriminar y para que esos motivos sean de peso han de emplearse argumentos utilitaristas. El principio del daño de Mill, por poner un tipo de razones por las que cabría descartar algunas preferencias, es un buen ejemplo de ello. Es irrazonable desear la discriminación de las minorías, a pesar de que puede ser perfectamente conveniente para un sujeto por motivos de interés personal.¹⁰⁰ Pero colectivamente, nadie sale beneficiado si se defiende la regla de que es lícito discriminar a minorías o violar los derechos de algunas personas.

Kymlicka cree que confiar en que el utilitarismo de la regla proteja siempre los derechos de las minorías débiles e impopulares es excesivamente optimista (Kymlicka, 2002: 28). Puede que así sea, pero no hay otro tipo de argumentos universalmente compartibles para defender la dignidad e igual consideración de las personas. Desde el utilitarismo se pueden aportar buenas razones para prevenir los abusos de los que los individuos pueden llegar a ser objeto. El consecuencialismo de la regla propondría la creación de derechos fundamentales que protegiesen la inviolabilidad de derechos individuales como la vida y la integridad física (Salcedo, 2004) y con ello se solventarían todos los ejemplos que atentan contra el sentido común de justicia.

A la larga, todos desean convivir pacíficamente con sus semejantes y saben que la mejor manera de hacerlo es estableciendo condiciones de justicia que en líneas

¹⁰⁰ Kymlicka (2002) cita el caso de vecindario que prefieren no tener vecinos de otra etnia no por razones racistas, sino porque ello devaluaría el valor de sus viviendas ante una sociedad mayoritariamente racista. Se aumenta la utilidad violando los derechos de los discriminados a ser tratados como los demás.

generales todos aprueben. Suprimir derechos y libertades a las minorías no es ventajoso en términos utilitaristas siquiera sea porque vivir en una sociedad que sojuzga a sus miembros es una invitación constante a que los sojuzgados usen la violencia contra el resto.

Acaso lo que se esconde tras las críticas al utilitarismo sea el estatuto secundario de los derechos y libertades. No se trata de una cuestión de resultados, ya que el utilitarismo de la regla acaba protegiendo a las minorías y los derechos fundamentales de todos. Lo que indigna a los críticos es el método que emplea: calcular la utilidad en vez de rechazar de inmediato ciertas preferencias. Puede que en este caso lo que intuitivamente se demande sea la eliminación *a priori* de determinadas pretensiones sin más diálogo ni cálculo, pero creemos que incluso las preferencias erróneas, mal informadas o simplemente intolerantes deben ser escuchadas y en su caso refutadas con motivos que todos puede compartir. Apelando a la utilidad y basado en argumentos epistemológicos, Mill nos ilustra repetidamente el valor de las opiniones de los demás y valora su contribución, por desatinadas que parezcan, a la hora de alcanzar, si no la verdad, sí lo más cercano a ella. Ciertamente, la automatización de las conductas ante ciertos estímulos es un mecanismo evolutivo que permite hacer más cosas con menos esfuerzo y en menos tiempo, pero creemos que en política es necesario estar siempre dispuestos a aportar razones y no automatismos o dogmas.

Lo inviolable no lo es por ser, como afirma Nozick, intrínsecamente valioso sino por ser valioso para las personas afectadas. Del mismo modo, lo que parece intolerable o ilegítimo puede ser descartado, censurado o considerado, pero hay que ofrecer razones por las que unas son preferencias ilegítimas y otras aceptables. Es posible, como hace Rawls, limitar las concepciones del bien que puede haber en una sociedad, pero para ello hay que contar con un criterio que deslinde lo admisible de lo inadmisible.

No se pueden aceptar ni los dogmas ni los derechos naturales por razones obvias: se apoyan o en la divinidad o en una supuesta naturaleza humana trascendente. Por el contrario, el utilitarismo se basa en dos premisas muy concretas y terrenales. Por un lado, que lo que importa es el bienestar general (o la función de utilidad general) y que las normas o instituciones deben evaluarse en torno a este fin. Estos dos principios parecen sólidos. La única manera de cuestionar el utilitarismo sería la de proponer algún otro sistema que persiguiera mejor estos objetivos (Kymlicka, 2002: 12). Es posible que una sociedad de no utilitaristas que creyera ciegamente en la importancia de respetar los derechos y libertades individuales obtuviera mejores resultados que una sociedad de utilitaristas de la regla cuyos miembros enfocaran los pactos y los derechos como dispositivos para maximizar la utilidad. Puede que lo más útil sea no hacer cálculos de utilidad y que la mejor manera de maximizar la utilidad fuera en un contexto en el que

nadie creyera en el utilitarismo (Kymlicka, 2002: 30-31). De ser así, podríamos defender un utilitarismo indirecto que obtiene lo que persigue renunciando a buscarlo activamente.

Elucubraciones aparte, una sociedad que no tuviera como referencia la idea de que lo que se persigue el bienestar de la sociedad no tendría criterio para discernir lo valioso de lo absurdo.

En lo tocante a los derechos y libertades individuales hay que apuntar que desde presupuestos utilitaristas, Mill defendió la pertinencia de que cada individuo poseyera una esfera infranqueable que ningún gobierno pudiera traspasar. Para Mill, los derechos y libertades básicos son un componente “consustancial al desarrollo de las facultades humanas y la mejora de la especie” (Colomer, 1989: 58). Sin estas libertades los individuos no pueden formarse sus preferencias porque carecerían de la posibilidad de obtener la información necesaria para adecuar sus preferencias a sus deseos al margen de fanatismos y supersticiones y por otro lado, tampoco podrían actuar sin interferencias para desarrollarse como quieran.¹⁰¹ Bentham también manejó el argumento de que un sistema que permitiera las violaciones de derechos sumiría a sus ciudadanos en un penoso estado de miedo y angustia.

En *On Liberty* (1869, *passim*), Mill abordará *in extenso* los límites al poder que la sociedad puede ejercer contra el individuo. Si Mill cuestiona los peligros de una excesiva concentración del poder es precisamente con el fin de defender a los ciudadanos más débiles. Los riesgos que tal centralización implica, advierte, llevaron desde antiguo a la necesidad de fijar límites contra el poder, para lo cual se establecieron determinadas áreas inviolables (“*recognition of certain immunities*”) (Mill, 1869: 9) a las que se denominaron libertades políticas o derechos y por otro lado, más tardíamente, al establecimiento de controles constitucionales que obligaban al poder, mediante procedimientos representativos o consultivos, a contar con el consentimiento de los afectados. Mill cree en la necesidad de estas *immunities* para protegerse tanto de los gobernantes como de las mayorías democráticas que pueden conducir a situaciones despóticas: “‘*the tyranny of the majority*’ is now generally included among the evils against which society requires to be on its guard” (Mill, 1869: 13). Cuando el poder invade áreas que no son de su competencia puede llegar a penetrar

¹⁰¹ Mill apoyó las restricciones que se imponían en diversos países para aceptar compromisos o contratos en los que una persona se pudiera vender a sí misma como esclava de otra ya que si renunciaba su libertad, argüía Mill, anula el mayor fin al que puede aspirar: disponer de sí mismo. Se trataría de establecer límites admisibles a la libertad puesto que el principio de libertad no debería llegar a permitir la alienación de la libertad misma (Mill, 1869: 184).

en todos los rincones de la vida, dejando pocas vías de escape y llegando a “esclavizar hasta el alma”. Rousseau decía que las cargas que la sociedad decide autoimponerse no han de ser pesadas, ya que quien las decide ha de soportarlas también, pero Mill es más escéptico (y a nuestro juicio más realista) y contempla la posibilidad de que las mayorías se impongan a las minorías, justo lo contrario de lo que los adversarios del utilitarismo le achacan injustamente.

Mal puede hacérsele a Mill la objeción de desproteger los derechos y libertades básicos cuando repetidamente denunció los peligros de que las clases dominantes se impusieran sobre el resto (Mill, 1869: 16). Mill lamenta que no exista un criterio reconocido por el que se pueda examinar la propiedad de la interferencia del gobierno ya que siempre se ha hecho siguiendo preferencias personales, de modo que como resultado de esta ausencia se defiende o se critica sin fundamentos *“the interference of government is, with about equal frequency, improperly invoked and improperly condemned”* (Ibid.: 21).

El principio que Mill defiende es que la intervención estatal legítima ha de estar guiada por la protección de los individuos y su protección contra el daño que les pudieran causar y no por la persecución de su propio bien: *“the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others.”* (Ibid.: 22). Es, como se ve, un criterio negativo: impedir el daño de unos sobre otros.

El utilitarismo de Mill acepta un margen de libertad para los individuos y colectivos, con los que se puede debatir o intentar persuadirles, pero no forzarles a cambiar sus conductas si estas no provocan un daño a nadie. Es mayor beneficio para la humanidad dejar que cada individuo viva a su manera que intervenir desde el poder en su vida privada para forzarle a vivir y comportarse según las nociones de excelencia defendidas por las mayorías. Los individuos adultos con facultades plenas son soberanos sobre su cuerpo y mente en lo que solo a ellos respecta. Esto requiere ciertos derechos y libertades como la libertad de pensamiento, expresión y asociación, así como la libertad para formarse un plan de vida propio: *“No society in which these liberties are not, on the whole, respected, is free, whatever may be its form of government”* (Ibid.: 27).

El disenso es un valor que Mill defendió repetidamente, alertando de lo que se pierde cuando la unanimidad, fundada o no, de opiniones impide la aparición de voces discordantes: *“...it is always probable that dissentients have something worth hearing to say for themselves, and that truth would lose something by their silence.”* (Mill, 1869: 87)

La libertad de opinión y de expresión es fundamental para defender las voces minoritarias y finalmente, constituyen la clave de bóveda que sostiene el bienestar

general de la especie humana (Mill, 1869: 94).

Los utilitaristas han sido desde Bentham muy críticos con las intuiciones morales que se presentan sin más fundamento que el vigor de la creencia personal. Afirmar como hace el intuicionismo que las acciones son correctas apelando únicamente a que así lo sienten algunos en sus mentes y corazones puede conducir a situaciones políticas en las que la mayoría se imponga y haga obligatorias a las minorías sus doctrinas y su concepto del bien (Mill, 1869: 151 ss.) Es el intuicionismo y no el utilitarismo el que puede ser acusado de atentar contra los derechos de las minorías.

Por el contrario, y esto es una prueba testimonial, una de las bases sobre las que se gestó el utilitarismo fueron las campañas que abogaban por la abolición de la pena de muerte, la tortura y la desproporcionalidad en el uso de la fuerza, admitidas por la legislación de la época: ejecuciones, azotes, mutilaciones, trabajos forzados... (Colomer, 1989: 16). No es correcto acusar a los utilitaristas de ir contra las minorías cuando desde sus inicios se alinearon con la causa de los más débiles, tratando de eliminar los restos autoritarios y represivos de las leyes o sustituyendo la noción de pecado por la de daño a la sociedad.¹⁰²

Coincidimos en suma en que hay bienes como los derechos y libertades individuales que deberían ser protegidos se por el Estado porque tienen un valor muy alto, ya que forman parte de las bases sin las que no puede entender el desarrollo completo de un individuo. Lo mismo puede decirse de los derechos de las minorías. La respuesta del utilitarismo sería que en efecto, sacrificar los derechos de una minoría tiene un valor negativo muy elevado, que no se compensa con la felicidad de la mayoría.

Pero de nuevo, la respuesta utilitarista apela a las consecuencias de dichos actos. Ciertamente, parece muy poco deseable habitar en una sociedad en la que los menos son maltratados por los más. Nadie se sentiría cómodo a sabiendas de que puede sucederle lo mismo si su situación en cualquier ámbito pasa a ser minoritaria o, aun perteneciendo a la mayoría, sabiendo que aquello de lo que disfruta es a costa del sufrimiento de otros y que además le puede ser arrebatado si cambian las tornas. Esta es la salvaguarda de Mill ante este tipo de objeciones: su utilitarismo parte de un optimismo antropológico cuyo concepto de felicidad no está exento de valores empáticos hacia el resto. Mill

¹⁰² Conviene recordar en este sentido la labor de Cesare Beccaria, quien en 1764 hace todo un análisis utilitario de la legislación, cuestionando la utilidad social de ciertas leyes y penas y abogando por la desaparición de las prácticas crueles (Beccaria, 1998). Lo que pretendían como reformadores sociales era impedir la violencia de las mayorías sobre las minorías, para lo que necesitaban acabar con el oscurantismo y la discrecionalidad de los poderosos. También el panóptico de Bentham se inscribe en esta línea de eliminación de abusos, defendiendo la visibilidad como antídoto frente a las prácticas abusivas.

consideraría impensable una sociedad en la que se esclavizara o sojuzgara a algunos en beneficio de otros. Estos valores no son valores deontológicos sagrados *per se*, sino que Mill entiende, como hacían Platón o Epicuro en la Grecia clásica, que están estrechamente ligados a la idea de felicidad, no tanto porque no sea posible ser feliz actuando inmoralmente, sino porque la mayor utilidad general está reñida con las conductas inmorales o antisociales. La felicidad y el bien van de consuno, la felicidad se alcanza con la vida virtuosa y no puede haber, creía Mill, felicidad (desde luego no la colectiva) al margen de la justicia. En un poco leído pasaje, Mill pareciera que, anticipándose a una de las más usuales críticas vertidas contra el utilitarismo, ataca directamente la flagrante “injusticia de elegir a un individuo para ser sacrificado sin su consentimiento, en beneficio de otras personas” (Mill, 1997: 121).

Igualdad e imparcialidad son elementos consustanciales a la idea de justicia utilitarista. Mill sigue literalmente a Bentham en su principio de que cada cual cuente como uno y nadie más que como uno (*Ibid.*: 131) y es absolutamente cauteloso con la necesidad de salvaguardar los derechos individuales para que no sean sacrificados al todo (Mill, 1869). Mill expresa lo injusta que sería una sociedad en la que existiera la esclavitud o se mantuvieran aristocracias de clase, color, raza o sexo (Mill, 1997: 132) porque el respeto a la igualdad y la imparcialidad tienen a su entender el valor más alto en la escala de utilidad. Pero además de por motivos compasivos, cabe citar las razones prudenciales: nadie estaría seguro de sus derechos, que podrían serle arrebatados si su posición deja de ser mayoritaria.

Cuando aborda el tema de la libertad de opinión, Mill deja sentada la importancia para el grupo de proteger a las minorías y cuestiona el derecho de la mayoría a imponer su criterio y silenciarlas; incluso si “*all mankind minus one, were of one opinion, and only one person were of the contrary opinion*” (Mill, 1869: 33). El debate público entre opiniones enfrentadas, sin censuras, es siempre positivo ya que fortalece las ideas más acertadas y poda las opiniones falsas, que en una situación de debate quedarían descartadas al enfrentarse a sus opuestas.

Es bien distinto pues afirmar que ante una disyuntiva sin salida es preferible que sufran pocos a que lo hagan muchos a declarar, algo que Mill no hizo, que no hay inconvenientes en que las mayorías se sirvan de las minorías para alcanzar sus fines.

Mill dejó valiosas líneas rechazando el despotismo de la sociedad sobre el individuo y atacando la línea de flotación de tales argumentaciones: la sociedad no se hace más fuerte con individuos intervenidos, sino más débil (Mill, 1869: *pássim*). La seguridad, pone como ejemplo, es un derecho ineludible, porque sin ella no se puede disfrutar de nada.

Aquí se podrían hacer objeciones razonables a Mill y denunciar que una sociedad cuya

mayoría fuera capaz de compatibilizar felicidad y falta de escrúpulos, lo que a juzgar por la variedad de tipologías humanas es imposible descartar, no dudaría en aplicar, siquiera como subterfugio, las máximas utilitaristas para sojuzgar a algunos de sus conciudadanos en pos de la mayor felicidad para el mayor número sin inmutarse o de beneficiarse de privilegios a costa de unos pocos. Los padres fundadores del utilitarismo consideraban, y eso es algo que puede ser compartido o no, que los atentados contra los derechos básicos de los individuos poseían un valor negativo tan alto que era capaz de sobrepasar las posibles consecuencias positivas para el resto. Las buenas intenciones de los primeros utilitaristas les impidieron considerar que las concepciones del bien y de lo útil pueden diferir enormemente de unos ciudadanos a otros.

En todo caso, Mill se apoya en la empatía y defiende un utilitarismo universalista que se extienda no solo a todos los hombres, sino incluso, en la medida de lo posible “a las criaturas sintientes en su totalidad” (Mill, 1997: 54).

Mención aparte merecen las críticas a las aritméticas del cálculo maximizador de la utilidad porque son ciertamente un terreno complejo. Bentham dedicó su primera etapa a estas tareas, cuando afirmaba que lo que se persigue es la mayor *suma* de felicidad del colectivo, “*The interest of the community then is, what is it?—the sum of the interests of the several members who compose it*” (Bentham, 1996: cap. I, § 4). Ciertamente, esto podía traducirse en la tendencia aceptar que algunos ciudadanos aumentaran sus derechos, incluso perjudicando a otros. Las leyes que promueven las acciones que aumentan la suma total de felicidad de los miembros de la comunidad pueden estar en la práctica avalando desigualdades en derechos y libertades. Las estadísticas y los promedios tienden a oscurecer estos hechos. Una teoría asentada únicamente en la maximización de la utilidad media, puede invitar al colectivo a ser despiadado con algunos individuos.

El propio Bentham finalmente decidió olvidar la idea de medir y comparar los dolores de las distintas personas, cerrando la posibilidad de justificar el incremento de felicidad general a costa de la violación de derechos de algunas personas. Con el abandono de las comparaciones interpersonales se refutarían los argumentos en los que se pretende mostrar que el dolor de unos se compensa con el placer de otros o que es relevante considerar la intensidad con la que se sienten las preferencias.

Muchas de las críticas vertidas contra el utilitarismo que hallamos en Rawls y Nozick pasan por alto que el utilitarismo abandonó pronto la búsqueda de óptimos de bienestar social y con ello se alejó del peligro descrito. El abandono de la vieja idea de Bentham de que la suma de las utilidades individuales conduce a la máxima utilidad colectiva dio paso a fines menos peligrosos, como el hallar modos para conciliar los intereses

individuales y colectivos, el establecimiento de límites a las conductas individuales, las reglas de decisión colectiva, la racionalidad de la toma de decisiones conjuntas, la negociación, etc. (Colomer, 1989: 124-130).¹⁰³

Evidentemente, hay una inconsistencia lógica si se afirma que hay que maximizar la felicidad y el número de afectados porque solo en situaciones ideales se podrían satisfacer todas las preferencias de todas las personas (Kymlicka, 2002: 20). Desgraciadamente, muchas de las preferencias son contrarias entre sí, de modo que es imperioso elegir si lo que se busca es la máxima suma de felicidad o el mayor número de seres felices, porque ambos son incompatibles en muchos casos. Para Colomer, este alejamiento de Bentham de los criterios maximizadores está muy ligado a su posición beligerante en apoyo de grupos minoritarios oprimidos: mujeres, homosexuales, indigentes, pueblos colonizados, esclavos, etc. (Colomer, 1989: 47).

Marx calificó la concepción de Bentham como un sistema basado en el “interés bien entendido”.¹⁰⁴ Una de las mayores diferencias entre Mill y Bentham es el salto de lo cuantitativo a lo cualitativo que Mill propone. Tal vez Bentham en su primera etapa pudiera ser objeto de esta crítica, pero desde luego Mill pone mucha atención a otros factores por encima de la ciega suma aritmética.

8.3.3.2 Las dos máximas del utilitarismo

Mill resume la doctrina utilitarista en dos máximas (Mill, 1869: 168 ss.), la primera de la cuales afirma que el individuo es libre para ejercer sus derechos y disfrutar de sus libertades sin interferencias y no debe responder de sus actos ante la sociedad en la medida en que estos no conciernan los intereses de otras personas. La segunda máxima, el principio del daño, sí hace al individuo responsable de aquellas acciones que sean perjudiciales para los intereses de los demás, pudiendo ser sancionado por ellas. La sociedad tiene jurisdicción sobre las conductas individuales y colectivas¹⁰⁵ en la medida en que perjudiquen mediante fraude, traición o por la fuerza los intereses de un individuo o del colectivo: “*damage, or probability of damage, to the interests of others, can alone justify the interference of society*” (Mill, 1869: 169). El daño o la posibilidad del daño cesan la libre espontaneidad de cada uno y abren el espacio a la ley (Mill,

¹⁰³ Entiéndase que decimos que son fines más modestos sin afán de denostar sus aportaciones, pues ya desde sus inicios hasta hoy, el utilitarismo, a diferencia de muchas otras corrientes de pensamiento, es el responsable intelectual de la materialización de un gran número de reformas y mejoras sociales que han frenado dogmatismos y privilegios. (Lara y Francés (Eds.), 2004)

¹⁰⁴ Marx y Engels, *La sagrada familia*, 1845; citado en Colomer, 1989: 49.

¹⁰⁵ Mill cree que el comercio, en tanto que actividad social cae bajo la jurisdicción de la sociedad y puede ser legítimamente limitado por ella (Mill, 1869: 170)

1869: 147).

El utilitarismo de Mill impone a los individuos obligaciones hacia la sociedad con el fin de que todos puedan vivir con seguridad bajo la protección del colectivo, lo cual obliga a cada uno a observar una conducta hacia el resto que se resume, además de no dañar los intereses de los otros y respetar sus derechos, en que cada persona cargue con su parte equitativa de los trabajos y sacrificios en defensa de la sociedad y sus miembros: *“each person's bearing his share (to be fixed on some equitable principle) of the labours and sacrifices incurred for defending the society or its members from injury and molestation”* (Mill, 1869: 135).

La vida de las personas posee así una doble dimensión: pública en lo que afecte directa y negativamente a los demás y privada, que concierne solo a ella misma y no puede ser regulada o dirigida por el colectivo a pesar de que creen incomodidades o inconvenientes, pues estos deben ser tolerables para defender un bien mayor: la libertad. Una vez satisfechas estas máximas y cumplidas las obligaciones hacia la sociedad y sus semejantes, los individuos son libres para disponer de sus vidas como mejor dispongan:

“Their choice of pleasures, and their mode of expending their income, after satisfying their legal and moral obligations to the State and to individuals, are their own concern, and must rest with their own judgment” (Mill, 1869: 181)

8.3.4 Conclusiones

Por muy vivamente que se tenga la intuición moral, como tiene Nozick, de que los hombres son poseedores de derechos por el mero hecho de ser hombres, creemos que es más acertado pensar que los derechos son atribuciones que los hombres se otorgan entre sí en función de sus condiciones reales de vida y de sus aspiraciones. Más que imperativos categóricos que dicta la voz de la razón, los derechos serían imperativos hipotéticos del tipo: “actúa de tal modo si lo que esperas es esto” o “actúa de tal modo si desearas que tu conducta fuera aprobada un espectador imparcial” (Harsanyi, 2004).

Por otro lado, hay que afirmar que a efectos prácticos y a falta del compromiso de la comunidad en su reconocimiento y defensa, quedan reducidos a ser un mero formalismo. Los derechos, incluso los que se consideran más básicos no son un *a priori* de la razón, o al menos no son solo eso, sino una construcción colectiva. El derecho a la propia integridad personal es una mera declaración sin efectos si no se cuenta con las fuerzas necesarias para defenderlo. La misma idea de derecho va acompañada de la implicación de toda la sociedad en su defensa (Mill, 1997: 118). Un derecho inviolable es aquello que merece ser defendido en base a su utilidad colectiva mayor.

La crítica de que los utilitaristas carecen de un medio eficaz de establecer restricciones morales que impidan que determinadas comunidades sin escrúpulos abusen de sus minorías o sacrifiquen los intereses de algunos individuos podría ser extensiva a las

nociones de Nozick y de Rawls. No hay garantías para la defensa de los derechos. Más inestables son apelando a su sacralidad que prestándose a resaltar su valor. Por otro lado, si se convierten en fundamentos inamovibles, la cuestión que se abre sería la de saber quién es el que dictamina qué es y qué no un dogma. Esto es especialmente peligroso si se siguen, como hace Nozick, criterios apriorísticos.

En suma, la defensa utilitarista de los derechos y libertades se lleva a cabo apelando a lo que es más útil para todos sin cerrar la puerta a consideraciones sobrevenidas. En nuestra opinión, el argumentario utilitarista tiene en este punto mayor solidez. Los principios no son menos valiosos porque no se pueda asegurar su duración eterna (Berlin, 1996: 243). Además esta fundamentación tiene mayor capacidad de adaptación a los nuevos contextos: la mejor protección de los individuos en entornos cambiantes no es tanto la fijeza de los dogmas cuanto la posibilidad de adaptar los principios a las nuevas situaciones. En todo caso, las propuestas de Nozick, Rawls y el utilitarismo tienen un punto de convergencia en su similar objetivo de armonizar los intereses individuales y colectivos y proteger a los individuos mediante la instauración de cotos infranqueables, aunque como hemos visto, emplean procedimientos distintos: el primero lo hace desde la afirmación axiomática de que el hombre es sujeto de derechos, el segundo llega a esta conclusión mediante un procedimiento formal y los utilitaristas se apoyan en un procedimiento sustantivo menos opaco.

En conclusión, no es posible defender los derechos con la vehemencia con la que lo hacen los críticos del utilitarismo, si previamente no se dan razones para sacralizarlos. La mejor manera de asentar los derechos fundamentales es retroceder un paso para valorar cómo sería un mundo sin ellos y una vez hecho esto, proceder a considerarlos valiosos por sus consecuencias.

8.4 LA DISTRIBUCIÓN DE LA RIQUEZA Y LAS DESIGUALDADES SOCIALES

8.4.1 La ampliación de competencias del Estado mínimo

Una vez fundamentadas las funciones de mantenimiento de la paz, orden, la seguridad y las necesarias protecciones de los derechos y libertades individuales del Estado mínimo, pasamos a abordar el otro gran pilar sobre el que entendemos que se basa la legitimidad del Estado: el modo en que aborda la cuestión de la distribución de la riqueza y el tratamiento de las desigualdades.

Pretendemos dar razones de su ampliación de competencias, lo cual implica hallar una solución aceptable que concilie y armonice los valores que están en juego: libertades, derechos y asistencia mutua. Defenderemos la aceptación de una suerte de *servidumbre*

voluntaria, parafraseando el título del discurso de Étienne de La Boétie, aunque en este caso su aceptación sea bastante más comprensible que la servidumbre al yugo tiránico que trataba de denunciar el francés en 1553. Esto es así porque, y esta matización nos parece relevante, la libertad, aun admitiendo muchos grados, nunca puede ser una libertad irrestricta,¹⁰⁶ de ser así, solo cabría una libertad total, que sin duda sería anárquica, o la servidumbre forzosa. La libertad sin límites es un concepto que puede ser aplicable a hipotéticos estados asociales, en sociedades políticas hay que hablar de libertades políticas y no es posible comprenderlas sin leyes. Nadie negaría que la libertad civil, que se deriva de las leyes y de la acción del gobierno, supone una restricción de la libertad, la vida en común exige sacrificios y algunos de ellos se traducen en restricciones de la libertad. Los hombres de la sociedad civil se someten voluntariamente al poder legislativo y son libres, al menos tan libres como les cabe razonablemente ser, bajo un Estado.

De lo que se trata, y este es ciertamente un asunto sobre el que no existe unanimidad, es de dirimir hasta qué punto son exigibles algunas restricciones de las libertades. ¿A cuánta libertad se puede aspirar bajo el imperio de la ley? o ¿cuánta libertad es preciso sacrificar para asegurar la convivencia y la seguridad? Dicho de otro modo, qué es lo que hace que las restricciones que necesariamente impone el poder coercitivo del Estado cada vez que se le atribuyen nuevas competencias no sean arbitrarias sino aceptables. Estas son las cuestiones que sin duda merecen ser tenidas en cuenta. No puede hablarse de libertad política sin sometimiento a las leyes comunes, y no cabe aspirar a mayor libertad que a esta. El sometimiento a las leyes no es dominación arbitraria si estas son el resultado de la expresión conjunta de la ciudadanía bajo el respeto a los valores constitucionales que toman a todos los ciudadanos como libres e iguales.

Conviene recordar que la instauración del Estado es tanto una aspiración como una abdicación. Aspirar a vivir en paz renunciando a hacer un uso ilimitado del poder del que se dispone. La pertenencia a cualquier organización política lleva aparejada una serie de responsabilidades en una red de expectativas mutuas. Quien es incluido queda bajo la protección de la ley y adquiere así determinados derechos, beneficios y prerrogativas que le capacitan para actuar, pero contrae también otras tantas limitaciones, obligaciones y cargas hacia esa sociedad y sus conciudadanos. Expresado gráficamente, las murallas que le protegen también le marcan el recinto en el que

¹⁰⁶ Ni la libertad civil ni la libertad de la que se supone podrían gozar los hombres en el estado natural pueden ser irrestrictas.

habitar, no hay derechos sin deberes.

Es pues necesario ceder libertades de cara a obtener otros beneficios. Como decía Cicerón, si somos esclavos de las leyes es para poder ser libres. Solo hay libertad bajo la ley, confirmaba Locke:

“La libertad consiste, más bien, en que cada uno pueda disponer y ordenar, según le plazca, su persona, acciones, posesiones y propiedad toda, dentro de lo que permitan las leyes bajo las que vivimos; y que, por tanto, nadie pueda verse sometido a la arbitraria voluntad de otro, sino que siga libre y únicamente la suya propia.” (Locke, 1997a: 244)

El Estado requiere una primera cesión para poner en manos de la república el poder que antes tenía cada uno en sus manos para redactar leyes, juzgar y sancionar y esto se hace de forma voluntaria: “...*men agree among themselves, to submit to some man, or assembly of men, voluntarily*” (Hobbes, 2002: xvii). El hombre cede poder a las leyes porque entiende que le conviene, porque así asegura su preservación y neutraliza lo que Bentham llamaba los “intereses siniestros” (Bentham, 1990), en referencia a las aspiraciones ilegítimas de los particulares. Si se aceptan las restricciones del Estado es a cambio de contrapartidas.¹⁰⁷ Como afirma Wellman (1996) “... *the costs of citizenship are frequently plentiful and far-reaching, so are the benefits*”. El intercambio es aceptable siempre y cuando tal cesión se haga con vistas a un beneficio mayor.

El camino que se ha recorrido para ampliar las competencias del Estado ha ido acompañado de restricciones en las libertades que eran compensadas si con ellas se obtenía de algo de mayor valor. Los individuos desunidos y desprotegidos del contrato hobbesiano ganan en seguridad e integridad lo que pierden en libertad. La defensa de la propiedad de Locke (1997a: 271), que como sabemos traspasa el ámbito meramente material que implica el término (Locke, 1997a: cap. IX) para incluir la vida, libertad y hacienda, es un derecho que merece sus contrapartidas porque su preservación es condición necesaria para que cualquier sociedad política pueda subsistir (*Ibid.*: 265). Bentham da un paso más y estima que el fin último que el legislador debe considerar y la razón por la que todos los ciudadanos deben someter su conducta a las leyes del Estado es alcanzar “el tejido de la felicidad por medio de la razón y la ley” (Bentham,

¹⁰⁷ Incluso los planteamientos premodernos, que ligaban la mera pertenencia a la comunidad política con el hecho de la obediencia, admitían un atisbo de reciprocidad en las ataduras mutuas entre el súbdito y el soberano. La obediencia se daba a cambio de la “justicia, consejo, consuelo, ayuda y protección” del soberano (Bodin, 1985: 39). La contrapartida a la obediencia será la protección de la integridad del sujeto, en un esquema de vasallaje medieval del que quedaban excluidos los esclavos, las mujeres e hijos, cuyos derechos y libertades estaban limitados (*Ibid.*: 36). El resto podía disfrutar de los derechos asociados a su estamento según fuera eclesiástico, noble o popular y beneficiarse de los fines generales del Estado: la búsqueda de la paz, la preservación de las propiedades de las familias y otros fines superiores que Bodin no explicitó con claridad (Sabine, 1965: 315 ss.). Las magras contrapartidas propias del vasallaje de las sociedades estamentales acabarían convirtiéndose en los derechos universales con la modernidad.

1996: 11).¹⁰⁸

“It has been shown that the happiness of the individuals, of whom a community is composed, that is their pleasures and their security, is the end and the sole end which the legislator ought to have in view...” (Bentham, 1996: cap 3, § 1)

Tal vez sea excesivo confiar en que el Estado pueda servir para tan altos fines, pero pensamos que, si no para alcanzar la felicidad, sí parece razonable aspirar a minimizar el sufrimiento y facilitar que los variados planes de vida compatibles se puedan desarrollar en una sociedad. De lo que se trata, como apunta Rawls, no sería de *asegurar* la felicidad de los individuos, pues eso es algo que incumbe a cada uno de ellos solamente, sino de la necesidad de que todos cuenten con similares oportunidades de *perseguirla*.¹⁰⁹ Para ello han de contar con similares libertades para poner en práctica lo que ellos consideren como su proyecto personal: “*Everyone is assured an equal liberty to pursue whatever plan of life he pleases as long as it does not violate what justice demands*” (Rawls, 2003: 81).

En resumen, al ampliar la base de competencias del Estado mínimo somos conscientes de que existe un riesgo de pérdida de libertades, no distinto del que se hace con las anteriores cesiones de poder, y de que por otro lado, la libertad lleva inevitablemente aparejado un cierto grado de desigualdad.

Partiendo pues de estas consideraciones y de la base de que la legitimidad requiere el convencimiento generalizado de que la comunidad política conjuga esta tensión de forma justa, nuestro objetivo es aportar argumentos que pudieran persuadir incluso a las capas sociales más desfavorecidas de la sociedad de que su situación, a pesar de ser inferior a la del resto, no es injusta (Rawls, 2001: 36). Son estos quienes estarían más inclinados a cuestionar la legitimidad de un sistema que les coloca en la base de la pirámide. Aunque se trate de un argumento fáctico, la estabilidad de la sociedad requiere que aquellos a quienes más perjudican las normas, y en cierto modo los que más podrían ganar al violarlas, reciban justificaciones suficientes para contemplarlas como un mal menor y acatarlas y considerarlas dignas de su respeto.

Ponemos pues el acento en los más desfavorecidos porque representan el eslabón más

¹⁰⁸ La búsqueda de la felicidad es una de las aspiraciones con las que las colonias inglesas declaran oficialmente su secesión. También, por citar un caso más cercano, la primera Constitución española, de 19 de marzo de 1812, en Cádiz declara en su artículo 13 lo siguiente: “El objeto del gobierno es la felicidad de la nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen.”

¹⁰⁹ Esto recuerda el ideal expresado en la declaración de independencia de los Estados Unidos que cifra como derecho inalienable, al mismo nivel que la vida y la libertad, la persecución de la felicidad.

débil de la cadena de la legitimidad. Ciertamente, esta es una categoría con límites difusos, como el propio Rawls reconoce. Resulta imposible señalar con precisión quiénes son los menos favorecidos de una sociedad eliminando toda posible arbitrariedad en su identificación. A nuestro parecer, tal consideración no debe ser entendida de modo estático. Sin descender a casos particulares, los menos aventajados en un contexto concreto puede que no lo sean tanto en otro. Por consiguiente, en cada caso puede haber diferentes sujetos que ocupan dicha posición y en calidad de tales, sean merecedores de una atención especial en dicho escenario. A pesar de parecer indefinida, la categoría nos parece válida porque el objetivo de su empleo no sería tanto la identificación concreta y precisa de un grupo social determinado cuanto la adopción de medidas tendentes a mejorar las situaciones estructurales que colocan a ciertos colectivos en una posición desventajosa.

Algunas críticas, entre ellas la de Nozick, sostienen que una teoría centrada en los menos favorecidos está lastrando injustificadamente a los individuos con más capacidades, mayores destrezas, más mérito o mayor voluntad. No nos parece que sea así; lo que el principio de diferencia concibe es la posibilidad de llegar a un acuerdo que considera los talentos naturales como un bien para el individuo que los posee, pero cuyos frutos puedan estar sometido a condiciones que sean aceptables para todos, lo cual, por cierto, no supone una ruptura radical con el pensamiento liberal clásico.¹¹⁰

Creemos con Rawls que las diferencias biológicas son simplemente un hecho natural. Nadie se merece, al menos más que cualquier otro, su ubicación en una determinada clase social, familia, sexo o condiciones naturales. No hay ningún mérito en ello, las circunstancias de nacimiento son una cuestión azarosa. Nadie tiene derecho a reclamar prioridad sobre los puestos que todos se encuentran dentro de un esquema de cooperación social. Entender las diferencias de esta manera ayuda a reducir el impacto de las desigualdades de origen y mitiga los efectos de las arbitrariedades derivadas tanto por causas naturales como sociales. Nótese que usamos la palabra “arbitrariedad”, pues en efecto, estos golpes ciegos de la fortuna hacen que algunos sujetos partan de una posición notablemente ventajosa mientras que otros son menos afortunados en sus capacidades naturales o simplemente arrastran la desventaja de haber nacido en un entorno social más desfavorecido. Como quiera que estas diferencias no responden a

¹¹⁰ Recordemos que Locke, partidario de la mayor libertad de mercado compatible con el orden civil, sí admite la existencia de desigualdades sociales, pero es cauteloso y ataca frontalmente el surgimiento de prácticas monopolísticas por el peligro de que acaben convirtiéndose en instrumento de dominación de unos miembros de la sociedad sobre otros. Locke llega a admitir la intervención estatal para corregir los errores del mercado y evitar que algunos se aprovechen de la ignorancia o necesidad de otros (Locke, 1999: 110-111).

ninguna inteligencia o concepción previa, puesto que obedecen a factores que nada tienen que ver con el logro o el esfuerzo personal, parece plausible que la organización social tienda a minimizar sus efectos descompensadores, poniendo a todos en una similar plataforma de salida con igualdad real de oportunidades.

Lo que depende del azar es un dato con el que contar que no pueden ser calificado de justo o injusto; la justicia dependerá del tratamiento que las instituciones sociales den a esas diferencias. Mientras que las diferencias naturales no pueden modificarse por no ser una obra intencional humana, la sociedad sí lo es y admite cambios y modificaciones. Dar por aceptables datos tan arbitrarios como los derivados de las desigualdades naturales sí puede ser considerado una injusticia (Rawls, 2003: 87).

Tomamos como hilo conductor el principio de diferencia de Rawls porque ofrece una alternativa que podría servir a este propósito. Rawls busca el sector más desfavorecido de la sociedad y se pregunta si su situación mejoraría con un cambio en las instituciones. Sin embargo, no podemos aceptarlo sin tratar antes de despejar algunas objeciones que plantea Nozick al respecto.

Tras reconocer la belleza, profundidad y el vigor de la teoría rawlsiana por ser un sistema completo, Nozick cuestiona el principio de diferencia, que es una de las piedras angulares de la teoría de Rawls, al que considera inapropiado. Una de sus objeciones es un contraejemplo en el que muestra cómo tal principio sería inadecuado en el contexto de una familia que quisiera lo mejor para sus hijos, uno de los cuales tuviera menos talento. Para Nozick, el más favorecido debería ser estimulado sin limitaciones, pues sería injusto restringir todo su potencial de crecimiento encadenándolo a la mejora de su hermano menos favorecido. Nozick es consciente de estar aplicando a un caso particular un principio que Rawls formuló para servir de criterio general con aplicación exclusiva a la estructura básica de la sociedad y no a cada una de las transacciones o intercambios particulares (Nozick, 1999: 167, nota al pie). Rawls fue suficientemente explícito al afirmar que los principios de justicia, y en concreto el principio de diferencia, no se aplica a las transacciones y a las distribuciones particulares, ni a las decisiones de los individuos y de las asociaciones, sino al trasfondo institucional que envuelve a esas transacciones y decisiones.

Aun así, Nozick sostiene que la solidez de los principios debe recorrer tanto el camino de lo universal a lo particular como el inverso.¹¹¹ Nozick afirma que los principios que

¹¹¹ De hecho, el proceso del equilibrio reflexivo de Rawls sostiene precisamente eso mismo en su búsqueda de principios sólidos.

se propongan han de ser de universal aplicación, válidos tanto para la estructura básica de la sociedad como para los diferentes casos particulares. Un principio de aplicación macro que no sirve en lo micro no demuestra su validez como principio. Lo que es válido para un caso debería serlo para todos –afirma Nozick.

Estaríamos de acuerdo en ello si todas las situaciones de conflicto fueran homologables, sin embargo, esto no es así y lo que resulta válido en un contexto familiar, puede no valer para uno profesional, lo válido en relaciones de amistad no ha de ser extrapolable a lo político. Lo que Rawls persigue, a nuestro entender, de forma sobradamente justificada, es un principio político de aplicación restringida a contextos políticos, es decir, como bien se encarga de destacar Rawls, para regir la estructura básica de la sociedad y no todas y cada una de las situaciones que pueden darse en el variado, complejo y ciertamente heterogéneo mundo social. Tal principio de aplicación universal en todo tipo de contextos, de existir, habría de ser una generalidad tan amplia que carecería de intensidad. Por tanto, no nos parece justificada la crítica de Nozick en este sentido.

La crítica más profunda de Nozick al principio de diferencia es la de cuestionar la justicia misma del tal principio. Partiendo de la premisa de que la imparcialidad es un requisito de la justicia, Nozick sostiene que el principio de Rawls no es imparcial porque está defendiendo sesgadamente unas condiciones para los menos aventajados que no serían aceptables para los más aventajados y en consecuencia no sería justo. Mediante el principio de diferencia, Rawls sugiere que quienes menos tienen que ganar (los menos aventajados) encontrarían razones suficientes para prestarse a cooperar, mientras que los más aventajados deberían reducir sus más altas aspiraciones con tal de obtener la estabilidad social y la cooperación de todos. El primer aspecto es cierto, afirma Nozick, pues los menos aventajados no podrían aspirar a más, pero la segunda parte es más dudosa. Para explicitarlo, Nozick propone revertir el argumento, planteando a los menos aventajados el peligro que tendría para ellos que los más aventajados optaran por cooperar solo entre ellos, lo cual les dejaría en una situación mucho peor. Dicho de otro modo, si las pretensiones de los más aventajados fueran las mismas e hicieran una contrapropuesta simétrica (optar a la mejor posición posible), tales argumentos serían considerados abiertamente inaceptables e indignantes (Nozick, 1999: 195). Pero en ambos casos, continúa Nozick, se puede aducir el peligro de optar por la no cooperación, con las consecuencias negativas que se derivarían de tal situación.

“That the well-being of all depends on social cooperation without which no one could have a satisfactory life could also be said to the less well endowed by someone proposing any other

principle, including that of maximizing the position of the best endowed" (Nozick, 1999: 196)

Aunque Rawls apoya su argumento en la razonabilidad de llegar a dicho principio de diferencia en una posición original bajo el velo de ignorancia, Nozick sostiene que la razonabilidad de tal acuerdo no es un argumento convincente para quienes piensan que no es imparcial. A juicio de Nozick, el principio está decididamente del lado de los menos aventajados, cuya cooperación queda asegurada a muy alto precio. Los más aventajados tendrían sobrados motivos para la disconformidad en una sociedad donde se aplicara el principio de diferencia.

Entendemos que la gran diferencia entre ambas posturas es el contexto argumentativo. Nozick habla poniéndose en el lugar de un grupo social concreto: los más favorecidos, insatisfechos con los planteamientos del principio de diferencia. Pero por el contrario, Rawls no habla poniéndose en el lugar de los menos favorecidos, sino que busca colocarse en el lugar de nadie, es decir, busca condiciones de justicia que serían elegidas sin conocer de antemano la clase social a la que se pertenecería. Esa es a mi juicio la diferencia entre ambas argumentaciones. Una defiende un puesto concreto y vela por sus intereses y la otra trata de hallar condiciones que serían justas si se desconociera la posición que se va a ocupar y es este requerimiento el que da a la tesis de Rawls, a diferencia de la de Nozick, el marchamo de la imparcialidad. Como el propio Rawls reconoce, su diseño contractualista conduce a los principios que intuitivamente encontramos aceptables. A juicio de Kymlicka (2002) lo que Rawls hace es diseñar un modelo *ad hoc* cuyos resultados armonizan con sus convicciones previas acerca de la justicia. En todo caso, aceptamos que los argumentos intuitivos y el contractualismo están ligados en Rawls, pero creemos que el velo de ignorancia es un diseño solvente no sesgado para hallar soluciones justas, toda vez que la justicia puede entenderse como dar más a quienes más lo necesitan y ese principio es la esencia de la equidad.

Por otro lado, Nozick se opone al principio de diferencia porque desconfía de su eficacia práctica. Incluso en sociedades socialistas en las que los bienes fueran distribuidos desde una autoridad central -sostiene Nozick- una vez que se acepta la premisa de que cada individuo es dueño de sus posesiones, será inevitable que, como resultado del cambio de manos de recursos, se produzcan las desigualdades que querían evitarse. Esto es innegable y Rawls lo aceptaría, pero Nozick se escora hacia el extremo más opuesto, no previendo medidas correctoras de resultados que podrían ser vistos como indeseables por el colectivo. Está presuponiendo que los individuos preferirían ser dejados a su entera libertad en lo referido al traspaso de bienes antes que limitar esa libertad con el propósito de evitar consecuencias negativas para el conjunto. Bien podría

pensarse que algunos lo preferirían, pero lo mismo podría decirse de la opción contraria, ya que en este asunto nos adentramos en las jerarquías de valores de los individuos. Defender la libertad irrestricta para actuar en todos los ámbitos puede dar resultados que generen situaciones de menor libertad. Por muy paradójico que pueda resultar, desde la absoluta libertad a la propiedad se pueden estar construyendo las cadenas que aprisionan a muchos.

Los patrones de distribución de cualquier tipo son considerados por Hayek y Nozick como una constante interferencia en la libertad de los individuos que les priva del derecho a elegir qué hacer con lo que es suyo (Nozick, 1999: 163). No obstante, lo que permanece es la cuestión utilitarista, es decir, averiguar si el precio de librarse de esas interferencias no es abiertamente superior al mal que se pretendía evitar. Cuando las desigualdades abren la puerta al dominio de unos hombres sobre otros, es el propio valor de la libertad el que debe ser defendido. Para ser libre de situaciones de opresión, a nuestro parecer hay que aceptar como inevitables algunas mínimas interferencias en libertades no fundamentales.

A los anteriores argumentos, Nozick añade otro atinente a la fundamentación misma del principio. La cuestión de la redistribución de la riqueza –sostiene- está fuera de la cuestión porque nadie puede ser obligado a ayudar a sus conciudadanos, por mucho que el sufrimiento y las necesidades de los otros parezca compeler a prestarles auxilio. El Estado mínimo de Nozick dejaría esta cuestión al margen de lo político y la situaría en el marco de la sociedad civil. La defensa de la inviolabilidad de la voluntad de los individuos culmina en la sacralización de su derecho a no ser forzado a cooperar, ni siquiera para mejorar las condiciones de vida de los que no pueden valerse por sus propios medios. Ante este conflicto de valores, Nozick cree que la defensa de la libertad de no ser interferido es superior al hipotético derecho a ser ayudado.

Sería posible siguiendo este esquema que, a pesar de existir unas condiciones generales de riqueza, hubiera algunos grupos que no accedieran a ella y que el Estado no hiciera nada para ayudarles. Si no es asunto de la justicia la distribución de los bienes que se generan en la sociedad y tal asunto pasa a ser de índole privada, la única ayuda, compensación o redistribución posible queda necesariamente en manos de la caridad de los ciudadanos. Sin el deber de asistencia mutua requerido por una teoría de la justicia, solo les queda apelar a la filantropía.

Creemos que la concepción de Nozick, es en sí misma extremadamente insolidaria porque no acepta que la desgracia de los demás pueda ser motivo suficiente para asegurar la coordinación colectiva de la asistencia mediante la compulsión estatal.

Apelar únicamente, como hace Nozick, a individuos que simplemente conviven con los de al lado, sin sentirse más vinculados que por el respeto a los derechos individuales es

un punto de partida que nos parece excesivamente restringido ya que no considera que la sociedad es algo más que un mero agregado de individuos desvinculados. Nozick respondería que los vínculos entre individuos como la solidaridad o el auxilio son siempre una posibilidad abierta a quienes deseen hacerlo ya que siempre pueden coaligarse y crear empresas cooperativas o benéficas si lo desean voluntariamente en cada caso. Nozick reconoce que existe la exigencia moral de ayudar a quien está en una situación desesperada, pero que de ello no se sigue que lo moralmente justificado haya de ser legalmente reforzado. La conducta de los que se niegan a socorrer al necesitado será –continúa– reprochable moralmente, mas no punible por ley. Nozick lo reduce a una cuestión de filantropía individualmente coordinada (Nozick, 1999: 257 ss.). Como vemos, las limitaciones morales con las que Nozick enmarca el espacio de actuación político son siempre de tipo negativo. Las actuaciones positivas de unos ciudadanos para con otros dependen enteramente de la libertad de los individuos. Nadie le debe a nadie (al menos legalmente) nada en ese sentido. Los desconocidos no tienen derecho legal a reclamar nuestra ayuda, por muy desesperados que estén y por muy poco que nos costara proporcionársela.

A nuestro juicio, y basándonos en los argumentos de la posición original bajo el velo de ignorancia y el principio maximin, pensamos que si las condiciones de justicia referidas a la redistribución de la riqueza no se hacen depender de la voluntariedad de los individuos se consigue eliminar las posibles injusticias causadas por la ausencia de esta variable. Dicho en otros términos, si lo que perseguimos es defender de forma estable un bien como el establecido en el segundo principio de Rawls, un mecanismo de seguridad apropiado sería establecer garantías de que su cumplimiento no dependiera de la variabilidad de las circunstancias y esto pasaría por su institucionalización y por el uso de la coerción estatal como medio legítimo.

Pensamos por tanto que es necesario entender la sociedad política como el intento de conciliar desde estructuras e instituciones los intereses divergentes de los miembros, tratando de que todos tengan oportunidades suficientes y que ninguno acumule tanto poder como para beneficiarse a costa de otros.

Creemos que tanto la propuesta utilitarista que Bentham y Mill presentan como el liberalismo igualitarista de Rawls sí protegen de manera efectiva los derechos individuales y dan mayores razones para que los colectivos estén cohesionados y para que la cooperación social sea más beneficiosa para todos. El Estado puede, en el caso de Rawls y el utilitarismo, no solo prevenir ataques a los derechos de los individuos, sino también intervenir positivamente para asegurar que los beneficios de la cooperación se repartan justamente. Esto se sigue si se parte de la premisa de que la sociedad es básicamente una empresa de colaboración, como hace Rawls, o si se fundamenta la

sociedad, como hacen los fundadores del utilitarismo, en los conceptos de cooperación y benevolencia (Colomer, 1989: 60-62).

En opinión de Bobbio, ceñir el papel del Estado, como hace Nozick, a la protección de los derechos fundamentales y de la propiedad resulta insatisfactorio por ser excesivamente reducido. Hacen falta cláusulas que amplíen las prestaciones estatales para atenuar las desigualdades de partida (Bobbio, 1994: 192). Históricamente, el paso democrático en el que el poder pasa de los propietarios, interesados especialmente en la protección de su integridad y su propiedad, al pueblo en su conjunto lleva aparejada la ampliación de demandas del *demos*, en forma de competencias que se atribuyen al Estado (educación, protección social, redistribución de recursos, etc.). Es posible hablar de un nexo entre el proceso de democratización y la ampliación de las labores asistenciales del Estado (*Ibíd.*: 43, 157).¹¹²

Por otro lado, no asegurar la asistencia mutua aumenta la precariedad de algunos colectivos y con ella la posibilidad de la inestabilidad social y sus consecuencias negativas para la cohesión y la convivencia social. Una sociedad que no da motivos a sus miembros para estar unidos, como hacen a nuestro parecer las medidas de redistribución de la riqueza y las coberturas sociales, es mucho más frágil y puede quebrar con estallidos de violencia. Insistimos en que Nozick entiende que no se trata de apostar por una sociedad sin cooperación social, sino de defender un esquema cooperativo basado en la voluntariedad, aunque la suya creemos que sería una sociedad con mayores posibilidades de fractura social.

8.4.2 Defensa e implicaciones del criterio *maximin* y los deberes samaritanos

Pasaremos ahora a analizar la fundamentación que subyace a la idea de que es posible ampliar las competencias del Estado mínimo. El principio *maximin*, en el que se basa el principio de diferencia, es el resultado del proceso de deliberación de las partes en la posición original bajo el velo de ignorancia que insta a establecer medidas que auxilien a los más desfavorecidos.

Una objeción poderosa sería aquella que, aun manteniendo sus premisas con respecto a la posición original y el velo de ignorancia, demostrara que en la posición original no se habría llegado a los mismos principios de justicia que defiende Rawls.

En efecto, una menor aversión al riesgo de las partes podría dar como resultado una concepción de la justicia que no admitiera el principio de diferencia. Esto es cierto. Pero

¹¹² Una muestra de que esta idea está socialmente arraigada y cuenta con el beneplácito de la mayoría, que no la considera como un agravio a la autonomía individual, sería la institución de un Consejo Económico y Social en la ONU, inexistente en la anterior Sociedad de Naciones.

la respuesta a esta argumentación podemos encontrarla en Rawls. Él sostiene que hay que ponerse en el caso de que nuestro peor enemigo fuera quien va a decidir nuestro lote en el reparto social. Enfocado desde este punto de vista, es muy probable que nadie se atreviera a asumir ese riesgo (Rawls, 2003: 133). Podría pensarse que existe la misma probabilidad de que sea nuestro peor enemigo como nuestro mejor amigo, es cierto. No obstante, si se valora el riesgo, por mínimo que sea, de pasar toda una vida ocupando un lugar despreciable en la sociedad, creemos que lo más razonable es optar por una posición que asegure los resultados más dignos posibles aun en el peor de los escenarios concebibles. Cuando es la vida entera lo que está en juego, lo más prudente es optar por un principio que minimice el riesgo. Rawls cree que en la posición original, al abordar la cuestión de la ayuda mutua, cuestión delicada que puede condicionar gravemente la vida entera de los individuos, si las partes consideran lo mucho que podrían perder de optar por otras posibilidades, lo sensato sería que optaran por la opción *maximin*, que insta a elaborar el principio de diferencia o algún otro mecanismo de ayuda mutua institucionalizada que asegure que nadie va a quedar en ningún caso en una posición lamentable.

Además, Rawls entiende que dado que las decisiones que se tomen en esta posición original afectan tanto a los propios implicados como a sus descendientes, es posible que se nieguen a asumir grandes riesgos, que tal vez sí tomarían si ellos fueran los únicos implicados.

En la base de las concepciones de Rawls y Nozick al respecto hay dos maneras radicalmente diferentes de entender las relaciones entre el individuo y la sociedad. La premisa fundamental de Nozick parte de considerar que los individuos son seres independientes: “*the fact of our separate existences*”, (Nozick, 1999: 33) cuyos derechos y libertades se verían injustamente socavados si se les forzara a contribuir al bienestar de otros (*Ibid.*: 30). Los individuos autosuficientes del Estado mínimo de Nozick no se deben nada entre sí, salvo determinadas obligaciones negativas: no matar, atacar, robar o estafar.

Frente al derecho a no ayudar a nadie, Rawls contrapone la idea de que la sociedad no es un agregado de individuos aislados en compartimentos estanco, sino una empresa cooperativa que busca la ventaja mutua (Rawls, 1996).

Creemos que establecer la legitimidad de los deberes positivos de asistencia mutua es controvertido pero posible. Para defender que es posible pasar de un Estado mínimo a otro con mayores atribuciones es necesario aclarar qué es lo que unos ciudadanos pueden legítimamente reclamar de otros, es decir, señalar lo que cada individuo debe a

la comunidad y lo que la comunidad debe al individuo.

Como veíamos con Nozick, las restricciones morales tienden a indicarnos con nitidez qué no debemos hacer a los otros, pero poco parecen decir sobre lo que sí debemos hacer a los demás. Por otra parte, es bien comprensible que existan serios reparos a admitir tanto la obligación de hacer algo por otros, lo cual reduce nuestra libertad, como que los demás hagan cosas por nosotros, lo que nos coloca ante el peligro, en absoluto desdeñable, de que se nos intente “ayudar” en contra de nuestra voluntad.

Pero estas dificultades no han de ser impedimento para que, salvando sus peligros, volvamos a la cuestión de dirimir cuál es el trato que se debería dar a los menos favorecidos y qué medidas podrían institucionalizarse dentro del Estado para evitar crear bolsas de marginales. Este punto nos conduce a la cuestión de la redistribución de la riqueza y la atención que merecen los más desfavorecidos de la sociedad.

Partimos de un dato: a pesar de que llevamos existencias separadas y que cada individuo es una entidad moral y racional independiente, hemos sido, tal vez somos, y seguramente seremos en el futuro, dependientes de los demás en muchos aspectos. La existencia en la sociedad de personas incapaces de valerse por sí mismas: dependientes, enfermas, ancianas o indigentes no es una de las consideraciones que inspiran los objetivos del Estado liberal-libertario de Nozick, que tampoco pondría necesariamente objeciones a que existieran enormes fortunas mientras otros carecen de mínimas condiciones para sobrevivir o al menos no usaría el poder del Estado para prevenirlo.

Nos resulta complicado entender cómo esa sociedad, cuya inhibición puede parecer despiadada, o cuando menos indiferente, con los más desfavorecidos, es calificada como el “marco donde pueden florecer las utopías” (Nozick, 1999: 297 ss.). Nozick parte de una concepción del individuo como ser autosuficiente, autónomo y perfectamente capaz de valerse por sus propios medios. Adaptado a nuestras sociedades, su sujeto ideal podría ser un varón de edad media, de la clase social dominante, sin minusvalías ni discapacidades, sano, inteligente y perfectamente autosuficiente: un Robinson que estuviera dispuesto a prescindir de servicios sociales públicos y universales.

Sin embargo, como es fácilmente constatable, la realidad social está poblada de seres que necesitan de la ayuda de otros. Incluso una misma persona, aun en las mejores condiciones, es completamente dependiente durante su infancia y su vejez del auxilio de los demás de una forma u otra. Tomar conciencia de la interdependencia tan profunda que tenemos unos de otros hace defendible, especialmente si se presenta el problema aplicando el velo de ignorancia, la institucionalización de medidas que garanticen que los dependientes de todo tipo reciben auxilio, pudiéndose hacer uso del poder del

Estado para asegurar su cumplimiento.

Nozick considera injustificado el uso del poder del Estado para forzar a alguien a prestar su ayuda a un tercero y confía en que la asistencia mutua se dé, pero la desliga de todo tipo de acuerdo institucional. El auxilio mutuo dependería según Nozick en el altruismo generoso de unos hacia otros, lo cual es un rasgo humano que cumple una función social de extraordinaria relevancia, pero creemos que no es posible fiarlo todo a este sentimiento porque, al depender de las donaciones espontáneas y del trabajo de voluntarios, plantea algunas deficiencias considerables. La primera hace referencia a su extensión, esto es, a aquellos que necesitan la ayuda. La asistencia suele recaer preferentemente sobre los seres más allegados y cercanos, lo cual no es objetable en sí mismo. Pero esta realidad tiene un reverso más discutible: algunos individuos podrían no llegar a beneficiarse nunca de la generosidad de nadie por mucho que su situación fuese delicada. Los fenómenos de exclusión social ponen de relieve que en algunos casos se crean guetos, situaciones de aislamiento, incomunicación o soledad que dificultarían o impedirían su auxilio por otros. No hay garantía de que la extensión de la ayuda hubiera de ser universal, como tampoco la hay de que los compromisos privados voluntarios, creados espontáneamente, hubieran de mantenerse todo el tiempo que persistan las necesidades.

Por otra parte, no hay modo de que las actuaciones de las entidades benéficas privadas sean transparentes, pudiendo esconder intereses no confesables, haciendo negocios encubiertos en ideales filantrópicos, promoviendo sus intereses particulares o imponiendo sus doctrinas particulares a cambio de la ayuda. Los beneficiarios se verían entonces obligados a pagar un alto precio por recibir una ayuda a la que no podrían acceder por otros medios.

En último caso, la voluntariedad basada en las buenas intenciones de los particulares no es razón suficiente para ocupar en exclusividad áreas de enorme importancia. Las asociaciones privadas tienen en la mayoría de los casos una capacidad más limitada en medios técnicos y en muchos casos carecen de un centros logísticos de coordinación, lo cual les impide analizar las causas de los problemas. Las actuaciones filantrópicas pueden atacar los efectos y no las causas estructurales más profundas, y en algunos casos pueden llevar a cronificar la situación y causar más daño que bien. Las donaciones de alimentos en situaciones de no emergencia, por ejemplo, arruinan el comercio local de algunas áreas, empobreciendo más a sus habitantes.

Estas objeciones quedarían respondidas mediante la presencia institucional, tutelando a las instituciones de interés público. La labor institucional sería la de inspeccionar y evaluar sus actuaciones y velar por la observancia de la legalidad y la correcta aplicación de sus recursos, así como facilitar el desarrollo de los fines de la

institución.¹¹³ Adicionalmente, el Estado sería el garante de que nadie quedara excluido de ayuda en ningún momento y de que se evitaran los problemas descritos.

Esto no implica la desaparición de organizaciones filantrópicas privadas y su sustitución por el ámbito institucional. Como afirma Buchanan, la línea divisoria entre las actuaciones estatales y privadas es un asunto que debe establecerse tras una evaluación pragmática en cada caso.¹¹⁴

En todo caso, un colectivo que no extiende redes universales de asistencia mutua y abandona a quienes más necesitan su apoyo no parece ser una sociedad de la que sus habitantes pudieran estar orgullosos. Más al contrario, es probable que si fueran espectadores directos de la suerte de los menos desfavorecidos llegaran a avergonzarse de la sociedad que entre todos han creado. Contentarse con menos podría ser despiadadamente cruel.

Por tanto, creemos que basándonos en la estrategia *maximin* es posible defender la existencia de deberes de asistencia mutua, lo que se conoce como los deberes samaritanos (*samaritan duties*) derivados del principio de beneficio a otros (*benefit to others principle*) (Wellman, 1996). Según esta línea de argumentación, es posible defender la existencia de competencias estatales de auxilio mutuo.

“... it is neither difficult to restrict nor implausible to suppose a limited benefit to others principle according to which one is required to assist others only when they are in dire need and one can help them at no unreasonable cost to oneself.” (Wellman, 1996)

No obstante, algo similar ya previó Mill aplicando estrictamente sus tesis utilitarias cuando afirmaba que es perfectamente permisible y hasta exigible intervenir positivamente (y hasta quebrantar las normas) cuando la situación así lo requiera. Para salvar una vida- afirmaba Mill- no solo es lícito “robar o tomar por la fuerza el alimento o los medicamentos necesarios, o secuestrar y obligar a intervenir al único médico cualificado”, sino que es un deber hacerlo (Mill, 1997: 132).

Dentro del principio del daño de Mill se abre la posibilidad de contemplar los derechos samaritanos, pues Mill añade junto al grupo de las acciones lesivas hacia los intereses de los demás (dañarles, infligirles alguna pérdida, serles desleal...) la omisión de socorro: “*selfish abstinence from defending them against injury*” (Mill, 1869: 140).

Mill reconoce que el poder del Estado puede llegar también a otras áreas. El individuo

¹¹³ Tal sería el caso, ciñéndonos al caso español, de los Consejos de Protección, órganos colegiados de carácter interministerial (Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad) mediante los que se ejerce la tutela del Estado sobre asociaciones como Cruz Roja Española o la ONCE de acuerdo con lo establecido en la legislación.

¹¹⁴ *The Bases for Collective Action*, citado en Colomer, 1989: 126.

puede ser forzado a realizar determinadas acciones que son para el beneficio de la comunidad a la que pertenece: atestiguar en tribunales de justicia, participar en la defensa de su Estado, proteger su comunidad, así como otros actos a los que también puede ser obligado por ley:

“...such as saving a fellow creature's life, or interposing to protect the defenceless against ill-usage, things which whenever it is obviously a man's duty to do, he may rightfully be made responsible to society for not doing” (Mill, 1869: 24)

Mill aplica a estos actos el mismo principio del daño, ya que estima que alguien puede dañar a otros tanto por acción, lo cual es más obvio, como por omisión. En ambos casos los sujetos debe dar cuentas de sus acciones y omisiones. Es fácil reparar en el daño que se hace a otros con las acciones, pero la inacción también puede dañar a otros.¹¹⁵

Si creemos razonable pensar que la sociedad política es la única posibilidad de escapar de los riesgos del estado de naturaleza, algo de lo que ya nos persuadió Hobbes, entonces, para evitar llegar a una situación degradante de ausencia de paz y de violación de derechos, estaremos obligados a pensar que el derecho del Estado a usar la coerción sobre sus ciudadanos está relacionado con la existencia de deberes hacia los otros, de donde se deriva la inexistencia del supuesto derecho a evadirse de esta coerción política y afirmar el derecho a no ser interferido en estos casos.¹¹⁶

Hay cuatro condiciones principales que deben cumplirse para adquirir derechos samaritanos (Maloberti, 2009): en primer lugar, que la persona se vea expuesta a un peligro de proporciones significativas que comprometa la satisfacción mínima de ciertas preferencias básicas. En segundo lugar, el sujeto no debe hallarse en tales circunstancias por culpa suya, de manera intencional o por negligencia. En tercer lugar, que la ayuda que demanda sea la estrictamente necesaria para superar el peligro y no esté al alcance del implicado y en cuarto lugar, que los costes de prestar tal ayuda no pongan al que auxilia en una situación comprometida. La conjunción de las cuatro queda así sintetizada:

“If we put the previous four conditions together, individuals would acquire a samaritan right when they face a significant dangerous situation for which they are not responsible, and when the only available means to overcome it involves the aid that others could provide at a reasonable cost to

¹¹⁵ También Locke contempló esta posibilidad. Recordemos cómo lo argumentaba: así como cada uno busca su propia preservación- decía Locke- del mismo modo está obligado a ayudar a la preservación del resto, siempre que ello no le suponga una amenaza personal (Locke, 1967b § 6).

¹¹⁶ Véase a modo ilustrativo el ejemplo de Antonio y Bathseba (Wellman, 1996), donde se muestra cómo el primero está moralmente obligado a sacar de la situación de peligro a la segunda y correlativamente, esta puede hacer valer su derecho a recibir asistencia de él, puesto que se trata de una situación desesperada para ella en la que él es el único que puede ayudarla, siendo además el coste de la ayuda ínfimo. Dicho caso práctico parece coincidir con nuestras intuiciones sobre cómo lo moralmente obligado debería ser legalmente impuesto en determinados casos.

themselves" (Maloberti, 2009)

Reconocer estos derechos tiene implicaciones de interés. En primer lugar, coloca al Estado como el garante de ciertos bienes sociales que no podrían ser adquiridos en un estado prepolítico ni podrían fiarse a la cooperación voluntaria o a las agencias privadas de protección en un marco de libre mercado. Creemos que del mismo modo que se legitimó la existencia del Estado, algunos de los problemas de organización social, especialmente cuando está en juego la pérdida de bienes primarios de las personas, demandan su actuación, al menos como último garante de aquellos derechos que no pueden fiarse a la lógica del mercado o a soluciones del tipo mano invisible y cuya defensa demandaría un diseño institucional reglado y reforzado por la ley.

Al mismo tiempo, el Estado tendría un respaldo moral en la medida en que usara su poder de coerción para evitar que los individuos fueran presa de desgracias que no se merecen y de las que podrían escapar si se coordinara y reforzara coercitivamente la cooperación social. El coste que se exige en cuanto a la interferencia estatal parece asumible toda vez que se crea un marco recíproco de mutua ayuda y no se exigen comportamientos heroicos individualmente sino medidas políticas de ayuda mutua.

Los deberes samaritanos restringen mínimamente derechos y libertades básicas y a cambio ponen a la sociedad en su conjunto al cuidado de sus miembros, aunque sin llegar a requerir comportamientos exigentes. Se defiende así el deber de mantener el paraguas protector del Estado, no solo para preservar la paz y la convivencia, sino también para asistir a los más necesitados. Los ciudadanos no tienen derecho a abandonar y dejar a su suerte al resto porque no hay otro modo de obtener la seguridad y la estabilidad política que con un Estado que pueda restringir las libertades de todos. En consecuencia, los lazos de obligación moral que cada ciudadano tiene con el resto facultan al Estado a asumir un papel activo que asegure la protección y la estabilidad política para todos: *"I have a moral duty to others which allows my state to coerce me in order to secure political stability for my fellow citizens"* (Wellman, 1996).

A diferencia de Nozick, pensamos que es posible defender, además de restricciones que impiden el daño, las prescripciones políticas, que se traducen en deberes de asistencia mutua, al menos en casos excepcionales. Es individual y colectivamente exigible auxiliar a quienes están en una situación desesperada si ello puede hacerse sin un coste excesivo. Creemos que es materia de justicia y no de filantropía, y por tanto, un asunto que debe ser legalmente prescrito y respaldado por la compulsión estatal. Entendemos que sería razonable defenderlos desde las premisas del contrato original y el velo de ignorancia pues son perfectamente equitativos. Desde otra perspectiva puede decirse que responden también a argumentos utilitaristas en la medida en que lo que se trata de proteger es un bien mayor (derechos básicos para vivir dignamente) que lo que se pierde

al aceptarlo. Esto es, otorgar al Estado el deber de ocuparse de reducir el sufrimiento de sus ciudadanos al mínimo no supone una merma excesiva de la libertad individual teniendo en cuenta sus beneficios.

8.4.3 El reparto de los medios de uso universal

No prejuzgamos cuál sería el modelo apropiado para poner en práctica el modelo de distribución de las ventajas de la cooperación social, pero creemos, siguiendo a Rawls, que la sabiduría social se traduce en el modo en que una sociedad es capaz de dotarse de unas instituciones que sean capaces de procurar el reparto de lo que Rawls llama “bienes sociales primarios”, a los que define del siguiente modo: “...*primary social goods, to give them in broad categories, are rights and liberties, opportunities and power, income and wealth*” (Rawls, 2003: 79). En resumen, los bienes primarios son todo aquello que un ser racional siempre desearía al margen de sus particularidades en la medida en que le aseguran más probabilidades de éxito para llevar a cabo su plan de vida y sus fines, cualesquiera que sean.

La lista de bienes primarios tomará distintas formulaciones¹¹⁷ para incluir lo que considera que son los derechos y libertades básicos de las personas y quedan divididos en cinco tipos (Rawls, 1996: 107, 345-6):

1. Las libertades básicas, indispensables para el desarrollo y ejercicio de las dos facultades morales. Las libertades políticas iguales y la libertad de pensamiento permiten a los ciudadanos ejercer la primera (juzgar la justicia de la estructura básica) y la libertad de conciencia y asociación los habilitan para ejercitar la segunda (formarse, revisar y perseguir racionalmente sus concepciones del bien).
2. La libertad de movimiento y libre elección de empleo con amplia diversidad de oportunidades.
3. Poderes y prerrogativas asociados a cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones sociales.
4. Ingresos y riqueza, como medios de uso universal
5. Las bases sociales del autorrespeto que permitan al individuo desarrollar y ejercitar sus dos facultades morales: la capacidad para el sentido de justicia y la capacidad para concebir el bien. La primera facultad es la capacidad para entender, para aplicar, y actuar de acuerdo con la concepción pública de la justicia que define los términos equitativos de la cooperación social y la segunda es la capacidad para formar, revisar y

¹¹⁷ Desde luego, resultaría una tarea impracticable presentar una lista de bienes exhaustiva y cerrada, pues cada sociedad y cada colectivo podría apelar a nuevos bienes. Rawls apunta a la posible consideración como bien primario del ocio o determinados estados mentales como la ausencia de sufrimiento físico (Rawls, 1996: 215)

perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja racional o del propio bien (Rawls, 1996: 49). Rawls cree que el sentido de nuestra propia valía, así como la confianza en nosotros mismos, depende del respeto y la reciprocidad que nos muestran los demás (*Ibid.*: 357). En este punto nos parece pertinente introducir la matización de Nozick al respecto. Para Nozick, la base de la autoestima se fija, no tanto en valores fácticos absolutos, cuanto en factores de naturaleza comparativa. Nozick es certero cuando afirma que es comparándonos con quienes vivimos como obtenemos una percepción de nuestra valía. En la medida en que alguien destaca de los demás en algún área, tiene elementos para considerarse por encima de ellos y mejorar su autoconcepto. La meta de Nozick al proponer esta autoestima diferencial es rebatir los argumentos que pretenden que gracias a vivir en una sociedad igualitaria, los individuos pueden tener un buen concepto de sí. Lo que Nozick afirma es cierto, pero creemos que unas de las condiciones y restricciones que establece el segundo principio de Rawls sí contribuyen a mejorar una buena imagen personal, en la medida en que establecen un límite a las desigualdades y aseguran que nadie queda excluido de la protección social.

Estos medios deberían facilitarse a todos los ciudadanos sin tener en cuenta la intensidad de los deseos, convicciones o preferencias de los ciudadanos (Rawls, 1996: 221-224). Siendo esto así, cada individuo puede configurar su plan de vida en función de los bienes primarios de que disponga, ya sean estos naturales (salud, habilidades naturales, etc.) como sociales y en función de su disponibilidad y deseos, podrá aspirar a mayores o menores expectativas en su plan vital.

Con relación a la objeción de que se fomentan posturas acomodaticias se podría responder señalando que de lo que se habla es de ofrecer oportunidades, de manera que dependerá de las acciones de cada sujeto el aprovecharlas o no. En este sentido, Rawls es certero cuando apunta a la importancia de destinar recursos a la educación como medio para mejorar las expectativas a largo plazo de quienes ocupan una posición social inferior o quienes tienen menos talentos naturales. La educación es un perfecto ejemplo de mecanismo con capacidad de igualación de oportunidades (Rawls, 2003: 86-87).

Para que haya libertad, es necesario que se den “condiciones razonablemente favorables”: circunstancias sociales, culturales, técnicas e incluso económicas¹¹⁸ que permitan el establecimiento pleno de las libertades. Es necesario ir más allá del concepto negativo de libertad (Berlin, 1996) porque, como afirma el Pacto Internacional

¹¹⁸ Rawls matiza que el nivel de desarrollo económico necesario no necesita ser especialmente alto para poder establecer las libertades. (Rawls, 1996: 333-334).

de Derechos Civiles y Políticos¹¹⁹ el ideal del ser humano libre en el disfrute de las libertades civiles y políticas y liberado del miedo y de la miseria no es posible “a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos civiles y políticos, tanto como de sus derechos económicos, sociales y culturales”. Son los mínimos que los ciudadanos necesitan para poder desenvolverse y sin los cuales, las apelaciones a la libertad y los derechos serían meras formalidades. Por eso Rawls (1996) parte de las críticas de socialistas y demócratas radicales cuando apuntan que las libertades básicas pueden quedar como “meramente formales” y que, aunque pueda parecer que los ciudadanos son efectivamente iguales, las desigualdades sociales y económicas lo impedirían. Rawls es consciente de que quienes obtengan mayores riquezas y poder están en posición de controlar en su provecho la legislación existente, lo cual es ya una posición de dominio que atenta contra la idea de libertad (Pettit, 1999). El propio Berlin admitió que “la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos” (1998: 31) subrayando la incompatibilidad que existe entre la libertad total para los poderosos y mejor dotados con “el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados” (*Ibid.*).

Desde esta perspectiva, el concepto de libertad de Rawls descansa en el reparto inicial de los bienes primarios y en las medidas que la estructura básica adopta para garantizar el trasfondo de justicia a lo largo del tiempo.

La crítica de Amartya Sen a la que Rawls responde¹²⁰ es que el reparto de los bienes primarios es una simplificación excesiva y que sería más conveniente hablar de capacidades básicas para varias funciones. Rawls asume que en efecto es una simplificación, pero que es inevitable ya que de otro modo la sociedad tendría que tener acceso a una información pormenorizada sobre cada ciudadano, lo cual no parece posible. A nuestro entender, la respuesta de Rawls es aceptable y convincente, y aun cabría añadir un argumento más: los intentos de matematizar datos cualitativos, fruto del afán cartesiano, no siempre acaban como cabía esperar. E incluso yendo más allá, aun en el caso en el que se dispusiera de medios técnicos suficientes para determinar con rigor las capacidades y habilidades de cada uno, no parece muy aconsejable que se aceptara que el Estado llegara a fiscalizar hasta ese punto las habilidades individuales. Por otro lado, las capacidades humanas, sus talentos y habilidades, además de por factores naturales, se ven afectadas en su desarrollo por las condiciones sociales existentes o la posición social que se ocupa, lo cual depende, en primer lugar de los

¹¹⁹ En su preámbulo (1966).

¹²⁰ Rawls toma la exposición que Sen hace en los cinco primeros capítulos de *Inequality Reexamined*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

bienes primarios que se posean.

Desde el utilitarismo se podría llegar a similares conclusiones. Bentham admitió que maximizar la felicidad¹²¹ iba unido a la distribución igualitaria de los bienes. Bentham justifica las políticas redistributivas apoyándose en el concepto de utilidad marginal decreciente, que permite que el traspaso de bienes de los más favorecidos a los menos resulte en un aumento de la tasa global de felicidad de la sociedad. En sus escritos económicos Bentham llega a proponer medidas de intervencionismo público que hoy consideraríamos cercanas al Estado de bienestar (Colomer, 1989: 39).

También antes que Rawls formulara sus dos principios de justicia, Mill señaló en sus *Principios de Economía política con algunas de sus aplicaciones a la Filosofía social*¹²² que la finalidad de todo adelanto social era preparar a la humanidad por medio de la cultura para llegar a combinar (algo que denunciaba no sucedía en su época) la mayor libertad posible con la justa distribución de los frutos del trabajo. Sobre si tal modo de conciliar ambos principios se estableciera por medio de la propiedad privada o compartida era algo sobre lo que no se pronunció, dejando que fueran los protagonistas de cada época quienes resolvieran la cuestión.

Mill relaciona su ideal de justicia con el principio de la igualdad social en una defensa de lo que posteriormente se llamaría la justicia social (Mill, 1997: 36), pero no indica si habría de hacerse con un Estado mínimo o con la colectivización de los medios de producción, por citar ambos extremos. La sociedad ideal de Mill puede resumirse en un conjunto organizado de individuos autodesarrollados, para lo cual son necesarios medios redistributivos e incentivos educativos y morales.

Sin entrar a tratar los desarrollos del utilitarismo en teoría económica, sí nos interesa destacar que su concepto de felicidad no se desvincula del bienestar material y del reparto de lo que Rawls llama *bienes primarios*, lo cual permite diseños estatales de asignación de recursos o de corrección de los fallos del mercado (Colomer, 1989: 74).

Afirmamos por tanto que el Estado debe intervenir en el reparto de medios de uso universal: derechos y libertades, oportunidades, poder, renta y riqueza que permitan la realización de intereses de orden superior porque sin ellos no es posible que nadie desarrolle y ejerza sus facultades morales (Rawls, 1996: 344) ni realice su plan de vida (*Ibíd.*: 223).

¹²¹ A juicio de Dinwiddy, Bentham es de esta opinión a partir de 1831 (Dinwiddy, 1989)

¹²² En su tercera edición de 1852. Citado en Mill, J. S. (1996). *Sobre la libertad*. Madrid: Editorial Austral.

9 LA FORMA DEMOCRÁTICA

9.1 DEFINICIÓN Y FUNDAMENTACIÓN

Una vez justificada la autoridad del Estado y delineadas sus competencias básicas, procederemos a defender que la forma democrática de organización del Estado es la que mejor se ajusta a lo que cabe esperar de él.

Las justificaciones que aportaremos para defender este modelo organizativo pueden inscribirse dentro de una línea consecuencialista; es decir que junto a sus características básicas, presentaremos las razones por las que entendemos que dichos procedimientos son el medio más eficaz para llevar a buen término los fines que el Estado persigue.

Comenzaremos haciendo una primera aproximación a lo que entendemos por democracia. A pesar de la dilatada trayectoria del término y de sus variadas interpretaciones (aparece a finales del siglo VI a. C., se consolida en el siglo V a. C. y se mantiene hasta la actualidad), entendemos que la democracia, que etimológicamente remite al sistema político en el que el pueblo participa en el gobierno, comprendería el conjunto de reglas de procedimiento para la toma de decisiones colectivas, en las cuales está prevista y facilitada la participación de los interesados. A pesar de ser una definición esquemática y formal, su claridad es útil para analizar el concepto desde algunas de sus ramificaciones. En la actualidad, desde la Declaración de Derechos Humanos de 1948 que la consagra en su articulado (art. 21), se entiende que un sistema democrático acepta el derecho de las personas a participar en el gobierno de su país y a acceder en condiciones de igualdad a las funciones públicas del mismo. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público y el modo habitual de expresar dicha voluntad es a través de elecciones periódicas, por sufragio universal e igual y con libertad de voto. Más recientemente, el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos de las Naciones Unidas (1966) proclama¹²³ desde 1976 el derecho de todos los ciudadanos a un régimen democrático, esto es, a participar en los asuntos públicos, votar y poder ser elegidos dentro de un sistema de sufragio universal, a través de un voto secreto y libre.

Pero remontémonos a su fundamentación. Si nos preguntamos en qué contexto sería necesaria la presencia de un sistema democrático, la respuesta sería en todo aquel en el que hubiera actividad política, es decir, necesidad de tomar decisiones colectivas. La

¹²³ UN, *Human Rights: A Compilation of International Instruments*, Nueva York, 1988, United Nations, Artículo 25.

vida política de una comunidad surge desde el momento en el que es necesario para sus miembros tomar una decisión que afectará a todos o algunos de ellos. Este momento surge de modo inexcusable, porque los colectivos necesitan tomar, tarde o temprano, decisiones de obligado cumplimiento que afectan a los individuos que lo componen. A esta condición ha de sumarse otra que es igualmente constitutiva e inevitable, al menos en las plurales sociedades contemporáneas, y es que existan desacuerdos y diferencias con respecto a la acción que se debe tomar. En el momento en que confluyen la necesidad de decidir y el disenso se hace necesario arbitrar métodos para adoptar decisiones colectivas. La democracia viene requerida pues por un contexto problemático que coloca al grupo en su conjunto y a cada uno de sus integrantes en particular en la tesitura de hallar una fórmula para acomodar los intereses propios y los ajenos, priorizarlos, resolver y poder actuar como colectivo. Este escenario propicia el debate y la discusión sobre qué decisiones tomar y cómo decidir conjuntamente, toda vez que nadie tiene suficiente poder como para imponer sus criterios a todos los demás. Tenemos entonces individuos con sus intereses, divergencia entre los fines que los distintos individuos persiguen y necesidad de actuar, lo que lleva a arbitrar mecanismos para dirimir los enfrentamientos de intereses y escoger un curso de acción. Dichos mecanismos han de contar con la aprobación de quienes se someten a ellos; en caso contrario, en lugar de solucionar el problema inicial, se generaría uno nuevo. La democracia es un proyecto para regular la vida en común requerido por individuos que no aceptan ser hetero-dirigidos.

Como es previsible que la necesidad de tomar decisiones colectivas se dé en otros casos futuros, es necesario, por el bien de la estabilidad, para evitar estallidos de violencia y por ahorro energético, institucionalizar unas reglas y procedimientos formal y materialmente válidos con carácter más duradero que los acuerdos momentáneos y las treguas, de forma que sus principios no hayan de ser discutidos cada vez que se presenta el caso.

El criterio de inclusividad es el rasgo fundamental que separa a la democracia de otras formas de gobierno. La democracia reconoce el derecho de todos los ciudadanos a tomar parte en el gobierno de su comunidad, para que los asuntos colectivos sean decididos por todos los implicados. La inclusividad requiere la ausencia de estamentos diferenciados. La soberanía popular hace que la multitud (Platón) o los más (Aristóteles) elijan el sistema de gobierno que quieren para sí. La democracia pone el poder político en el *demos*, al que se le reconoce el derecho a crear instituciones y

dotarse de los recursos necesarios para autogobernarse.

El criterio de inclusividad requiere que a la hora de definir quiénes son parte del *demos* como ciudadanos activos y quiénes quedan excluidos, no se utilicen procedimientos arbitrarios,¹²⁴ lo cual es de aplicación, además de para los integrantes, para sus ideas políticas. Bobbio afirma que la democracia es contar con la participación más amplia posible, lo cual es deliberadamente vago (Bobbio, 1994: 21). Dahl (1970) es más preciso y define como democracias a aquellos regímenes que se distinguen por ofrecer no solo la garantía real de la más amplia participación política de la población adulta de ambos sexos sino también la posibilidad del disenso y oposición. Como vemos, la posibilidad de participación de las personas en la adopción de las decisiones políticas fundamentales constituye la esencia de la democracia. Una democracia no puede ser efectiva si no arbitra mecanismos para que la participación política pueda ser amplia. La democracia está ligada al principio de subsidiariedad,¹²⁵ puesto que este criterio hace posible que aquellos cuyos intereses vitales se vean afectados directa y seriamente por algún asunto puedan tener voz, de forma directa o a través de representantes autorizados, a participar en el proceso de toma de decisiones que les afecten (Held, 2005). La democracia permite que existan foros de participación política cercanos a los ciudadanos de modo que las decisiones sobre materias de importancia no sean tomadas de espaldas a quienes se verán afectados por ellas. Mill, al igual que Tocqueville y la tradición del municipalismo libertario (Biehl, 1998), destacaba que la defensa de la democracia desde el nivel local actúa como válvula de seguridad de la democracia en el Estado, ya que la implantación de hábitos democráticos desde las escalas más próximas a los ciudadanos crea y fomenta hábitos cívicos y democráticos. En esencia, de lo que se trata es de que las leyes y las instituciones se consideren respetables porque han sido el fruto de una tarea colectiva en la que todos han tenido la palabra.

Una virtud de la democracia es que parte del hecho del disenso ideológico y se propone llegar a un compromiso entre las partes. La democracia no presume ningún ideal del bien común predefinido y asume que su definición, aquello hacia lo que se desea hacer converger las acciones colectivas, está sujeta a discusión. Cuando es inviable que todos se pongan de acuerdo en torno a sus intereses colectivos, han de ponerse bajo la autoridad de la mayoría. La democracia cuenta con mecanismos capaces de neutralizar

¹²⁴ El criterio de la presunción de autonomía personal sería un ejemplo no arbitrario que excluiría a menores y deficientes mentales, mientras que el sufragio restringido a varones o a propietarios no se apoya en criterios incuestionables.

¹²⁵ Para ampliar el desarrollo de estos principios véase (Held, 2005: 74, 134, 136-138, 145, 148, 149, 215, 217 y 218)

el poder destructivo de la pluralidad de fines. Esto no significa que se elimine el desacuerdo, sino que se posibilita su gestión. El único consenso imprescindible sería el de aceptar estas reglas de juego. La ventaja es que se trata de reglas generales para el acuerdo que, al no ser en interés de nadie en particular, y potencialmente en interés de todos, no pueden ser abiertamente rechazadas, al menos no con argumentos públicamente sostenibles en condiciones de información adecuadas y ausencia de coacción. Son en esencia reglas razonables y merecedoras de respeto que transforman al enemigo en adversario (Bobbio, 1994: 48).

Desde los postulados del utilitarismo de Bentham, se acepta que cada individuo tiene igual derecho a toda la felicidad posible y que la mejor forma de gobierno es aquella que da a cada hombre, quien mejor puede juzgar lo que le conviene, un voto. La regla de la mayoría, con la exigencia de determinadas mayorías para asuntos de especial trascendencia, y la pluralidad de opciones constituyen la base de la democracia.

La soberanía popular no reside en nadie más que en el conjunto del pueblo y no requiere necesariamente el concurso de representantes políticos. La democracia directa o participativa en la Grecia de los siglos IV y V a. C. no contaba con representantes fijos de los ciudadanos; ellos mismos asumían su papel en las decisiones políticas en la asamblea. El ideal de democracia directa, que implica que el pueblo entero intervenga y resuelva sin intermediarios, comienza a verse como inviable y peligroso a partir de finales del siglo XVIII. La alternativa se apoya en una analogía: del mismo modo que se profesionalizan otras áreas, la vida política también admite la especialización propia de la división del trabajo (von Mises, 1927: 71). Ciertamente, en sociedades complejas, la imposibilidad de que las decisiones puedan ser tomadas de forma directa por todos y cada uno de los individuos en cada ocasión en que se requiera un pronunciamiento colectivo insta a hallar un mecanismo sustitutorio, pasando del gobierno del pueblo (genitivo subjetivo) al gobierno para el pueblo.

La alternativa es la democracia representativa, un procedimiento según el cual las deliberaciones que desembocan en las decisiones que afectan a toda la comunidad son tomadas, no directamente por aquellos que forman parte de la misma, sino por personas elegidas para tal propósito. Democracia significa entonces no tanto identidad entre dirigentes y dirigidos, entre sujeto y objeto del poder del Estado, cuanto identificación y consonancia entre quienes participan para establecer las normas y quienes se someten a ellas, de suerte que pueda afirmarse que el pueblo gobernado es también de algún modo el pueblo gobernante. La mediación entre ambos se consigue a través del concepto de

representación política, la cual es susceptible de admitir diversas fórmulas, condiciones y grados¹²⁶ y puede recaer en diversas instancias: parlamento, ayuntamientos, comunidades, provincias... La mediación, es necesario reconocer, inevitablemente dificulta la perfecta sintonía entre representantes y representados puesto que cuando los ciudadanos transfieren el poder a un grupo de gobernantes se abre una distancia entre ambos (Mayorga Tarriño, 2011: 33-34).

Puede decirse que la democracia en Estados complejos, la democracia realmente existente, es representativa, si bien no todo modelo representativo ha de ser democrático. En cualquier caso, la distancia que separa a ambos modelos de democracia, directo y representativo, no es tan tajante como pudiera pensarse y desde luego, no sería correcto concebirllos en términos excluyentes. Cabe pensar que entre ambos hay un *continuum* y que no es tarea fácil determinar cuál sería la línea de deslinde que señalara su demarcación. Dentro de los Estados complejos es posible entenderlas como complementarias (Bobbio, 1994: 66), como atestigua la coexistencia en sistemas representativos de consultas populares, referendos directos con los que se somete a la consideración popular un acto legislativo para decidir su aprobación o derogación o iniciativas populares que permiten a un grupo de ciudadanos presentar proyectos de ley para que sean debatidos y en su caso, aprobados por los legisladores. En estos casos se trata de reservar al pueblo competencias legislativas que no se enajenan bajo el concepto de representación. Lo fundamental en democracia, con independencia del modo en que se opere, es que el flujo de poder discurra desde la base al vértice y que en el ejercicio de su mandato los representantes estén sujetos a los representados y sean, como los denominan los anglosajones, *civil servants*.

9.2 CRÍTICAS A LA DEMOCRACIA

A pesar de lo expuesto, es necesario conceder un espacio a algunas objeciones al sistema democrático para estudiar las posibles respuestas que pueden aportarse. Desde Platón, quien ya muestra sus preferencias por la monarquía y la aristocracia, los detractores del sistema democrático han argüido diferentes razones para denostar la participación popular en las tareas de gobierno. Como anticipábamos en el apartado referido a su fundamentación, la solidez de la democracia dependerá de que no existan

¹²⁶ Citemos sin ánimo de extendernos, siguiendo a Weber, la diferencia entre tres modelos de representación tomando como criterio la posibilidad de que el mandatario actúe con mayor o menor libertad. En el primero, los representantes se apropian de todo el poder en la toma de decisiones (apropiada); en el segundo se da una independencia parcial de los representantes respecto a los representados con el control por medio de elecciones (libre) y en el tercero, la representación está limitada por medio de mecanismos como el mandato imperativo o la revocación permanente de los representantes (vinculada).

objecciones de peso a sus planteamientos ni métodos alternativos que sean capaces de proporcionar mejores resultados generales. Abordaremos seis cuestiones que agrupan algunas de las críticas a las que la democracia debe dar respuesta:

1. La primera enmienda a la totalidad a la democracia partiría de la supuesta incapacidad del pueblo para gobernar sus asuntos, debiendo ser gobernado por un tercero o terceros.
2. En segundo lugar, aun admitiendo que el poder es del pueblo, cabría aún otra posibilidad consistente en entender, como hacen las tradicionales concepciones colectivistas, que el pueblo es una unidad orgánica cuya voluntad se expresa a través de la unanimidad, la aclamación o incluso el consenso supuesto implícito.
3. La tercera de las críticas a la democracia arguye que existen evidentes tensiones y desajustes entre el ideal democrático y la democracia realmente existente. Hobbes cuestionaba la democracia apelando a argumentos como la inconstancia de las asambleas o la incompetencia de los representantes, el poder de la retórica, o la posibilidad de aumentar la inestabilidad social al permitir la pluralidad de opiniones (Hobbes, 1651: X; 2002: XIX). Es cierto que los procedimientos democráticos en la toma de decisiones pueden dar resultados en algunos casos intuitivamente indeseables (Colomer, 1989: 144). La legitimidad procedimental no ha de llevar necesariamente aparejada la idoneidad de los resultados (Habermas, 1985) lo cual permite hablar de dos órdenes de legitimación: el procedimental, obtenido cuando se siguen procedimientos legalmente establecidos y el material, cuando el resultado de las deliberaciones responde a lo que mayoritaria y razonablemente cabría esperar desde una posición neutral.
4. Por otra parte, partiendo de que los gobernantes democráticamente elegidos no son por lo general seres de virtudes excepcionales por encima del resto de ciudadanos, estarán siempre tentados de llevar a cabo conductas desleales hacia sus deberes públicos con el fin de favorecer sus propios intereses.
5. Otra de las objeciones más comunes es que la democracia puede convertirse en un método de selección de elites. En esta crítica han coincidido autores de variado espectro.¹²⁷ Según Schumpeter, la democracia no es más que un mecanismo sin objetivos morales que sirve para elegir y autorizar gobiernos basado en la competencia entre dos o más grupos auto-elegidos de políticos organizados en partidos políticos. Correlativamente, el papel de los votantes no

¹²⁷ Mosca, Pareto, Schumpeter o Charles Wright Mills por ejemplo.

es el de deliberar para decidir cuestiones políticas y después elegir representantes que las pongan en práctica, sino elegir a quienes tomen esas decisiones (Macpherson, 1991: 96). Los ciudadanos son tomados como consumidores pasivos que eligen los programas que más se ajustan a unas preferencias ya dadas.

6. En el extremo opuesto a la crítica anterior encontramos otras objeciones que apuntan, ya desde Aristóteles, a que la democracia puede degenerar en olocracia, el gobierno irracional de la muchedumbre. Según esto, la democracia permitiría que las mayorías se impusieran arbitrariamente al resto. La regla de la mayoría podría llegar a encubrir el aplastamiento de las minorías, la violación de los derechos básicos de los individuos o la institución de una dictadura de la mayoría por la vía democrática.

9.3 RESPUESTAS A LAS CRÍTICAS

Trataremos a continuación de dar respuesta a las objeciones y críticas a la democracia como sistema y a su funcionamiento, comenzando por la referida a la incapacidad del pueblo para autogobernarse. Si se asume esta primera crítica se admite implícitamente que alguien debe ejercer esa labor. Esto abre dos posibilidades. La primera es que lo hiciera sin contar con la aprobación de los miembros del colectivo, en cuyo caso, las decisiones las tomarían quienes contaran con suficiente poder, posición o carisma para imponerlas. El colectivo se ahorraría la tarea de debatir y decidir, pero se expondría al nada despreciable riesgo de ser víctima de arbitrariedades o abusos que podrían a su vez generar descontento popular y revueltas que desataran la violencia. Volveríamos así a la problemática situación inicial para cuya prevención se creó el Estado.

No obstante, podría justificarse algún tipo de régimen tecnocrático en el que un dictador benévolo o un conjunto de sabios imparciales condujeran a sus súbditos hacia lo que realmente desean y los hiciera felices sin contar con su voz ni su voto, pero al menos evitando que se generase violencia. Platón defendía que los más dotados para conocer las verdades debían ocupar una posición política más alta, en la creencia de que los valores políticos pueden ser avistados y captados por las mentes más esclarecidas. Rechazaremos esta posibilidad con cuatro razonamientos:

- a. En primer lugar, este tipo de creencias se basan en el supuesto indemostrado de que en los asuntos humanos existen verdades incontrovertibles que pueden ser aprehendidas por algunos. Esto no es defendible, basta mirar a otros tiempos, países, partidos u hombres sabios para darse cuenta de que muchas verdades que en su tiempo o lugar eran consideradas incontestables han dejado de serlo. Quien así lo considera cierra la puerta a las críticas hacia las actuaciones del

gobernante y con ello no hace sino aumentar la posibilidad de que este adopte decisiones arbitrarias.

- b. Como advertía Mill, si no existiesen adversarios, sería necesario inventarlos para poner a prueba nuestras convicciones (Mill, 1869: 68). Las opiniones no debatidas públicamente son dogmas muertos y no verdades vivas. Además, esa creencia suele arrastrar otras, y este es nuestro segundo argumento, como que las supuestas verdades últimas serían compatibles entre sí y una vez alcanzadas todas, políticas, sociales, epistemológicas, científicas, metafísicas, éticas.... se podría componer una figura completa y ordenada como si se tratara de un rompecabezas cuyas piezas ensamblan en un orden determinado. No es cierto que la verdad sea una y los errores múltiples (Berlin, 1998: 175). Jerarquizar valores requiere del concurso de todas las voces y no de un sabio que asuma la voz de todos.
- c. En tercer lugar, podríamos admitir que parece una idea atractiva que sean los mejores, los más sabios o los más prudentes quienes tengan el poder de gobernar. El problema es que no existe manera de acordar quiénes son éstos si no existe una consulta popular al efecto. De manera que solo quienes, por medio de la argumentación razonada consiguen persuadir a sus conciudadanos de que la suya es la mejor opción de gobierno estarán facultados para ocupar ese cargo sin miedo a que una revuelta les desaloje del puesto de inmediato. No existe ninguna otra alegación aceptable para convencer a quienes no han podido tomar parte en la decisión de la idoneidad de un gobernante: ni su hipotético mejor conocimiento de los asuntos públicos, ni su interés por beneficiar al colectivo, etc. Nadie puede acceder al poder mesiánicamente y pretender contar con la aquiescencia de un pueblo al que no se ha consultado en absoluto. No es de extrañar por eso que la *Declaración de derechos hecha por los representantes del buen pueblo de Virginia*, de 1776, ya estipulara que ningún ciudadano podía quedar obligado por ninguna ley a la que no hubiera dado su previo consentimiento, directamente o por medio de sus representantes elegidos. En última instancia, el pueblo, que tiene el poder real de desalojar a los gobernantes indeseados de su puesto, podría revertir la situación y volveríamos a la situación y al problema inicial: ¿cómo tomar decisiones colectivas que eviten la violencia?.
- d. El cuarto argumento en contra del sabio bondadoso, aplicable también a la posibilidad de elegir libremente a un príncipe que gobierne en beneficio de todos sin contar con la participación ciudadana, nos lo proporciona Mill. Mill defiende que la libertad es un ingrediente fundamental de la felicidad y descartó

la hipótesis de un dictador benévolo que se encargase de procurar la mayor felicidad para el mayor numero (Mill, 1861). Su argumento es que por muy competente e imparcial que fuera tal sabio, su cometido sería inalcanzable porque la felicidad es una conquista humana colectiva y no la donación de un tercero. No se puede hacer felices a los hombres contra su voluntad afirma en la misma línea von Mises (1927: 78). Un despotismo benevolente seguiría siendo despótico e indeseable y el tipo de hombre que resultaría de tal dictadura paternalista sería moralmente indeseable, pues carecería de una de sus más básicas y anheladas características: la autonomía para construirse como ser humano en el entorno político que haya contribuido a instituir. El utilitarismo de Mill está animado por una idea de la utilidad que pasa por que los individuos puedan participar en lo público y puedan consiguientemente contribuir activamente a crear una sociedad en la que desarrollarse moral e intelectualmente. Bentham no lo hizo, pero Mill sí prestó extraordinaria atención al hecho de que los hombres se construyen a sí mismos y que la búsqueda de la excelencia y el despliegue de todas sus posibilidades son factores muy relacionados con la felicidad. Los hombres que son dueños de sus actos se sienten dignos y tienen un buen concepto de sí mismos. La felicidad está estrechamente ligada al autorrespeto (Mill, 1997: 50). Ciertamente, un subproducto nada desdeñable de la democracia es su capacidad de mejorar la autonomía de los individuos, en la medida en que son considerados como iguales, responsables de sus actos y corresponsables de las actuaciones colectivas. Sin defender la tesis de que la mejor manera que los hombres tienen de realizarse es participar en la vida pública, sostenemos que sin la posibilidad de disfrutar de los derechos y libertades básicos, entre los que se incluye la posibilidad de participar en los asuntos públicos, muy difícilmente se pueden llevar estilos de vida satisfactorios.

Por lo que respecta a la segunda crítica, entender que el pueblo es una unidad orgánica cuenta con dos graves inconvenientes: uno de orden metodológico y otro de naturaleza práctica. En primer lugar, es desacertado entender que el pueblo es la unidad de la pluralidad y no la pluralidad misma¹²⁸ porque con ello se desestiman las voluntades plurales de los individuos que componen el todo y se olvida que, como decíamos,

¹²⁸ Nótese que el término puede ser singular -en castellano, francés *peuple*, italiano *popolo* y alemán *volk*- o plural, como en inglés (*people*)

partimos de una situación en la que existe desacuerdo entre quienes se van a ver afectados por la decisión que se adopte.

Nos parece más adecuada adoptar la segunda manera de entender qué es el pueblo, más cercana al contractualismo¹²⁹ y también al utilitarismo, porque hace que los individuos sean los protagonistas de la vida política. La democracia se fundamenta en una concepción individualista de la sociedad, de matriz liberal, en la que el individuo es el soberano y prima sobre el grupo. La sociedad en general y la sociedad política en particular es obra de individuos, como se desprende de las argumentaciones contractualistas y utilitaristas.¹³⁰ No obstante, hacemos constar que el individualismo que defendemos no es aquel que desprecia lo común sino más bien un universalismo abstracto que toma como punto de partida el hecho de que los individuos comparten una igualdad esencial (García-Pelayo, 1987: 143) que se traduce, como afirmaba Benham, en que todos cuenten como uno y nadie como más de uno porque la felicidad de un sujeto cualquiera es tan importante como la de cualquier otro.

En segundo lugar, y este es un argumento de carácter práctico, intentar llegar a la unanimidad conduciría prácticamente a la inacción, debido a que en sociedades extensas y variadas la unanimidad se alcanza en raras ocasiones. Esta sería una opción ciertamente ingenua y no exenta de riesgos: ante la urgencia de actuar y tomar decisiones, la inacción podría dar pie a que el poder fuera tomado, sin contar con la ratificación popular, por quienes se postularan como intérpretes de la voluntad general. Si la inacción llevaría a cada individuo a actuar por cuenta propia, en este segundo supuesto, la usurpación del poder abriría la puerta a la violencia, obteniendo en cualquiera de los dos casos resultados colectivamente peores.

Por tanto, al establecer unas reglas de juego aceptables para gestionar los disensos, la democracia favorece un entorno superior a los despotismos paternalistas y a las concepciones orgánicas de la sociedad política, en la medida en que permite que los ciudadanos no se sientan sometidos por nadie.

Para abordar la siguiente crítica, atinente al desajuste entre ambos órdenes de legitimación (procedimental y material) se requiere diferenciar la democracia como modelo de algunos de sus resultados concretos y de sus realizaciones reales e históricas,

¹²⁹ Nos estamos refiriendo al contractualismo clásico y al neocontractualismo, pues esto no puede afirmarse del contractualismo medieval.

¹³⁰ En el primer caso, el estado de naturaleza parte de individuos independientes y en el segundo, se parte del placer y el dolor como estados individuales. Esta idea está en las antípodas de las concepciones orgánicas propias de la Antigüedad y Medioevo, donde lo relevante era el todo antes que las partes (Bobbio, 1994: 25-26, 189).

las cuales pueden estar alejadas del ideal (Pasquino, 2000). A pesar de las tensiones entre el ideal democrático y la democracia realmente existente, la cuestión es que no existe un diseño ideal que, sin privar a los ciudadanos del derecho de decidir, proporcione los efectos más racionales en términos colectivos, para empezar porque no hay medios para establecer de forma unívoca la racionalidad o bondad de los resultados. En todo caso, lo mismo podría decirse, y desde luego en mayor medida si se trata de procedimientos que no cuentan con la voz de los afectados, de cualquier otro sistema de decisión. La ventaja comparativa de la democracia es que aun cuando los resultados producidos no sean satisfactorios en determinados momentos pueden aportarse tres argumentos en su defensa: a) no existe una estrategia alternativa capaz de ofrecer mejores resultados; b) nadie puede considerarse desvinculado de ellos en la medida en que, al menos idealmente, el proceso de generación de resultados será inobjetable: todos han tenido posibilidad de informarse, persuadir y ser persuadidos y finalmente hacer oír su voz¹³¹ y c) al hacer patente la relación causal que se establece entre las decisiones y sus consecuencias, favorece el perfeccionamiento del proceso de toma de futuras decisiones y permite enmendar y subsanar en sucesivas ocasiones las carencias observadas. En última instancia, los ciudadanos, en tanto que asuman las consecuencias de sus propios actos, tienen derecho a equivocarse. En cualquiera de los casos, puede decirse que una deficiente democracia es preferible a una óptima dictadura (Bobbio, 1994: 94).

En lo tocante a los abusos de poder, un peligro siempre presente en cualquier modelo organizativo, afirmamos que un sistema democrático dispone de recursos para evitar que se desarrollen políticas perniciosas que atenten contra las mayorías. Esto es posible porque en primer lugar, el pueblo cuenta con mecanismos de control sobre quienes han sido elegidos para la tarea de gobernar. El gobierno de las leyes supone que los legisladores se deben someter también a ellas y que no están exentos de cumplirlas. El principio esencial e irrenunciable de toda democracia es la alternancia, que impide la degeneración del poder político con el cambio de actores, programas, ideas y actuaciones (Pasquino, 2000: 31). Si quien gobierna no cumple las expectativas es reemplazado. Bentham cree que este principio ya es suficiente para evitar abusos, no siendo necesaria la separación de poderes.

¹³¹ Esta razón, lejos de ser un formalismo, consigue que las decisiones colectivas cuenten con el mayor consentimiento posible por parte de quienes deben obedecerlas. Los ciudadanos de una democracia tienen por ello razones para creer en sus leyes, o al menos, si las cuestionan, no rechazan la totalidad del sistema sino tan solo una parte de él, al que consideran susceptible de mejora.

No obstante, el sistema de división de poderes es una garantía necesaria, porque asegura un sistema de contrapesos que evita las imposiciones de un único poder, o al menos hace más difícil que las mayorías, mientras ejercen su mandato y antes de que puedan ser desalojadas, impongan su voluntad discriminando a las minorías. Para evitar los abusos de poder, Mill creía que la solución era procurar la mayor dispersión de poder que fuera compatible con la eficiencia (Mill, 1869: 204).

El principio de subsidiariedad es una salvaguarda efectiva ante la discrecionalidad de los gobernantes, ya que situaría la gestión y decisión de los asuntos políticos en el plano más cercano posible a la ciudadanía y al mismo tiempo prevalecería la condición de que si la cesión de competencias a escalas inferiores atenta contra el bien general, tal competencia sería reabsorbida por la entidad superior. La mayor cercanía entre gobernantes y gobernados ofrece al ciudadano la posibilidad de estrechar el espacio a posible abusos (Bobbio, 1994: 113).

Similares medidas pueden adoptarse ante los grupos de poder extra-políticos de diferente signo. Mediante mecanismos democráticos es posible encarar el problema cuando estos constituyen una amenaza para el colectivo. Ante los abusos de poder de facciones bien organizadas y activas, Madison¹³² destacaba dos posibilidades: suprimir la libertad de la que se aprovechan para atentar contra los intereses de otros ciudadanos o controlar sus efectos. La primera opción sería ciertamente efectiva, aunque sus costes serían muy elevados: la libertad es un bien mayor que ha de ser protegido. Solo queda combatir sus efectos, lo cual requiere mecanismos para neutralizarlas que dependen del poder político. A eso se refiere Bobbio cuando habla de la posibilidad de someter el poder disperso o el poder invisible al poder concentrado (Bobbio, 1994: 76).

En cualquiera de los casos, el sistema democrático tiene resortes para dificultar que los intereses particulares atenten contra la comunidad (Giner, 1996: 21); ciertamente más efectivos que los de otras formas de gobierno autocráticas en la medida en que permiten una mayor capacidad de intervención de los afectados.

Entre los mecanismos más prácticos para evitar la ausencia de corrupciones y abusos citaremos los siguientes: la participación popular, la transparencia y la rendición de cuentas (Pasquino, 2000).

Hemos hablado de la importancia del consentimiento de los ciudadanos en un sistema que se dan a sí mismos. La otra gran idea en la que se apoya la democracia es su participación en el proceso de establecimiento de los fines colectivos. La democracia es

¹³² Federalist, 10, *The Same Subject Continued*, 1787.

el modo de evitar que el gobierno sea unidireccional y vertical y que el flujo de poder vaya de gobernantes a gobernados según un modelo jerárquico. La democracia permite que el flujo de poder sea ascendente, de gobernados a gobernantes y que las decisiones de un gobierno democrático no queden desgajadas del pueblo. El sufragio es el mecanismo más básico por medio del cual los ciudadanos intervienen en la adopción de decisiones políticas y legislativas. El derecho de voto es un derecho político de primer orden porque sin él no sería posible defender y asegurar el resto de derechos fundamentales. Por esta razón, el sufragio queda reconocido en las primeras declaraciones de derechos, desde el *Bill of Rights* (1689), la *Declaración de derechos hecha por los representantes del buen pueblo de Virginia* (1776) o la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* (1789). El sufragio no es el único mecanismo. Puede ser reforzado mediante otros que permitan una mayor vinculación de los ciudadanos y actores no gubernamentales en las labores de gobierno sin que ello suponga la sustitución, sino más bien un complemento, a la deliberación de los órganos representativos institucionales. Los ciudadanos tienen derecho a participar en debates públicos para formar sus preferencias. La política en general, y la democrática especialmente, tiene una vertiente conversacional que es parte de su esencia (Pettit, 1999: 21). Mill ligaba la libertad de pensamiento con la libertad de opinión porque no es posible enfocar el pensamiento desde una óptica solipsista.

“The liberty of expressing and publishing opinions may seem to fall under a different principle, since it belongs to that part of the conduct of an individual which concerns other people; but, being almost of as much importance as the liberty of thought itself, and resting in great part on the same reasons, is practically inseparable from it.” (Mill, 1869: 26)

Se piensa con y contra los demás, contando con ellos y tomando nota de sus reacciones y argumentaciones. Dejemos por el momento la cuestión apuntando que la participación, aun cuando no sea ejercida en la práctica, es una posibilidad siempre abierta en democracia.

Por otro lado, la transparencia de los procesos políticos, la publicidad, la libertad de información, la eliminación de restricciones a la información y las críticas son elementos consustanciales a la democracia que frenan el deterioro de lo público. Los procedimientos de toma de decisiones de asuntos políticos deben hacerse contando con acceso previo a la información relevante. Una aparente redundancia como que lo público debe ser público nos habla de la necesidad de que no existan secretos ni ocultamientos en los asuntos que afectan los intereses del colectivo. Una buena manera de conducir los enfrentamientos es permitir que exista suficiente publicidad y libertad para que las ideas contrapuestas compitan ordenadamente entre sí durante un buen

periodo de tiempo (Rawls, 1996: 262). En línea con esto, la fórmula trascendental del derecho público de Kant defiende el uso público de la razón y la publicidad y se resume en que son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados (Kant, 2003, 61-62). En virtud de este principio jurídico negativo, son inaceptables todas aquellas decisiones que no soporten la claridad de la publicidad. Por ello, una de las medidas de refuerzo democrático es la existencia de espacios de debate simétricos. En este apartado jugarían una notable labor los medios de comunicación, como intermediarios entre los poderes políticos, instituciones y ciudadanos, ejerciendo un papel de vigilancia crítica. Ello demanda un amplio abanico de medios de comunicación con distintas sensibilidades que garanticen una pluralidad de puntos de vista, presentados de una manera independiente, profesional y competente con un estilo y tono que facilite el debate público en torno a los temas de actualidad política. Las decisiones políticas no pueden ser tomadas por gabinetes secretos.

En la franqueza y desenvoltura con que se puede conocer, intervenir y cuestionar a los gobernantes o al sistema de gobierno reside la diferencia entre un gobierno en el que el gran cuerpo del pueblo toma parte y el resto de sistemas (Bentham, 1990: 99). Desde las primeras críticas al absolutismo se partía de la consideración de que cuanta mayor invisibilidad tuviera el soberano, mayores eran las posibilidades de injusticia y arbitrariedad. La metáfora del Panóptico refleja a la perfección la antítesis de la democracia, esto es, la asimetría entre el gobernante que ve y actúa sin ser visto y el gobernado que es observado y padece sin poder ver (Bobbio, 1994: 118). Un gobierno encubierto puede ser presa de la corrupción sin que nadie pueda hacer nada para evitarlo. Los intereses siniestros y el mal gobierno pueden aflorar si no hay deliberaciones públicas y disidencia. La existencia de voces que se alzan contra el gobierno es un recordatorio a los gobernantes de que su conducta está sujeta a examen (Bentham, 1990: 100).

De la desconfianza hacia el ejercicio de gobierno, Bentham extrae la conclusión de que es necesario el sometimiento riguroso de los gobernantes al escrutinio de los gobernados, manteniendo, como decía Hayek (1978: 257) una actitud de “sano recelo” hacia el poder y la autoridad. La democracia exige luz y publicidad en la toma de decisiones para sacar a los ciudadanos de un papel pasivo (de obediencia *ciega*), a un rol activo en el que el gobernante es conspicuo y puede ser vigilado.¹³³ La existencia de

¹³³ Una exigencia que como tal, no siempre es actualizada, y de hecho la incapacidad de la democracia de

canales de comunicación permeables entre los responsables políticos que toman las decisiones y los afectados por tales decisiones es el mejor modo de no perder las riendas del poder y evitar la aparición de arbitrariedades. Una amplia interacción entre gobernantes y gobernados es lo que Held llama una “relación congruente” (Held, 2007: 407). Un poder democráticamente instituido, que obtiene su legitimidad de la voluntad del pueblo soberano guarda con respecto a este una relación de apertura y responsabilidad. Ello supone que existen medios mediante los cuales los gobernantes dan cuenta pública de sus actuaciones. La rendición de cuentas permita evaluar las actividades de quienes actúan en representación del colectivo y detectar indicios de abusos o insuficiencias del sistema. La visibilidad de los representantes da poder a los representados.

Pasamos a continuación a analizar la siguiente crítica, referida a las elites y a la baja participación ciudadana. Los sistemas de democracia representativa, incluso en democracias consolidadas, han sido cuestionados porque su diseño les permite funcionar con una mínima intervención ciudadana, al contar con mecanismos que profesionalizan la representación y tecnocratizan la vida política (Bobbio, 1994: 96). Es llamativo que la población confíe mayoritariamente en la democracia, a la que consideran como el mejor sistema conocido, y al mismo tiempo no participen activamente en la vida política. Parecen síntomas de un proceso de lento desgaste de la democracia que, aun manteniendo intactos sus principios y su fundamentación teórica, les priva de su efectividad (Guerra, 2009: 494). De acuerdo con Ovejero, la falta de participación política es un rasgo estructural puesto que el propio mecanismo democrático representativo está concebido para prescindir de ella (2008: 13). Sin embargo, la desafección ciudadana hacia los mecanismos tradicionales de hacer política en democracia es un síntoma de crisis que no puede confundirse con hostilidad hacia la democracia como sistema (Bobbio, 1994: 89). Puede más bien interpretarse como una reacción de desapego ante la democracia realmente existente bajo la que subyace la demanda de instituciones más permeables al debate público y a las consultas populares, de manera que las decisiones se tomen contando con todos los afectados, eliminando las mediaciones superfluas:

“El objetivo de una política democrática, por tanto, no es erradicar el poder, sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática. En la proliferación de esos espacios con vistas a la creación de las condiciones de un auténtico pluralismo

hacer emerger los poderes en la sombra ha sido esgrimida, a nuestro juicio injustamente, como puntal en su contra.

agonístico, tanto en el dominio del Estado como en el de la sociedad civil, se inscribe la dinámica inherente a la democracia radical y plural.” (Mouffe, 1999: 24-25)

Interpretamos la apatía como una respuesta a la insatisfacción con el estado actual de cosas y una demanda implícita de más y mejor democracia. Prueba de ello es que estos ciudadanos buscan recuperar su influjo político perdido por otros medios, como acredita la aparición de una miríada de organismos independientes (movimientos ciudadanos, asociaciones, grupos de presión, ONG, etc.) que se ocupan de cometidos antes reservados a las políticas de los Estados. Los emergentes movimientos sociales aglutinan a quienes, desde diversos puntos del planeta, desean unir sus fuerzas para defender una misión concreta que en muchos casos no entiende de fronteras: luchar contra las violaciones de derechos humanos, ampliar los derechos ciudadanos, proteger la biodiversidad, proporcionar asistencia sanitaria en entornos desfavorecidos, evitar las discriminaciones, etc.

Estos síntomas evidencian el difícil equilibrio que se establece entre la representación y la participación. El precio a pagar por la representación y la especialización de la política es la indiferencia de muchos, pero sin especialización se correrían el riesgo contrario, el de matar a la democracia con un exceso de democracia (Bobbio, 1994: 31). Lo que es cierto es que la excesiva profesionalización y privatización del ámbito político puede contribuir a corroborar la crítica de Schumpeter sobre la cesión del poder a las elites o a centros de decisión privados, haciendo que las democracias se conviertan en su correlato corrupto: oligarquías. Las críticas coinciden en señalar que el régimen democrático puede llegar a convertirse en una cobertura de legitimidad que hace que el poder permanezca en manos de unos pocos (plutocracias, partitocracias...) a costa de la marginación del sector mayoritario. Algunos ejemplos de ello serían la hegemonía de determinados grupos de presión, que amplifican los intereses de sus asociados y dejan en inferioridad al resto o la hegemonía de los grandes medios de comunicación y entretenimiento, controlados por poderosos grupos empresariales o financieros en manos de elites. Estas concentraciones de poder tienen capacidad de imponer su ideología sobre el resto: “[w]herever there is an ascendant class, a large portion of the morality of the country emanates from its class interests, and its feelings of class superiority” (Mill, 1869: 16).

Por último, abordaremos la cuestión referida a la posibilidad de que desde la democracia se impongan medidas que atenten contra las minorías. Consciente de que cuando existe un gobierno fuerte las reclamaciones de los sectores minoritarios pueden peligrar, Mill entiende que es posible defender un sistema democrático en el que el gobierno tenga el freno de una oposición democrática que impida que “su poder fuerte

anule a todos los demás” (Mill, 1993: 76). El poder de las mayorías puede ser embridado por una oposición organizada que impida que se sobrepasen las legítimas competencias (Mill, 1993: 72 ss.). La democracia, que se basa en la igualdad de todos los ciudadanos, a los que reconoce idéntico derecho para participar en la vida política, permite diseños representativos que faciliten que las minorías puedan expresar su voz y resistirse a los excesos de las mayorías.

Sin embargo, la labor de la oposición no es el único seguro contra estos riesgos. Para garantizar plenamente la ausencia de abusos es necesario postular algunos derechos básicos que actúen como límites infranqueables y valores rectores de una democracia, de modo que su violación deslegitime de inmediato a la autoridad política (Held, 2005: 157). Demarcar cuáles son estas áreas es una labor mediante la cual la democracia se marca a sí misma los espacios, procedimientos, métodos y restricciones que no pueden modificarse en el juego político ordinario. Las instituciones quedan así constreñidas a operar según las formas y procedimientos establecidos por una constitución, como norma jerárquicamente superior al resto, gracias a la cual los ciudadanos obtienen así inmunidad en determinadas áreas. Los poderes públicos estarían sujetos en sus contenidos por las restricciones de las normas constitucionales. La legislación ordinaria también queda enmarcada y subordinada a los principios de una Constitución y ninguna norma podría ser introducida por ninguna institución si atenta contra los principios constitucionales, esto es, contra los principios fundamentales de la sociedad. La subordinación de la ley a los principios constitucionales es tanto el límite como el complemento de los procedimientos democráticos. Los principios constitucionales embridan el alcance del poder de las mayorías y sus limitaciones y controles son la garantía de inviolabilidad de los derechos fundamentales de cada uno frente a los posibles abusos del resto, tanto de la tiranía de las mayorías, como los abusos por parte de los poderes públicos o las injusticias entre particulares.¹³⁴ A su vez, los derechos constitucionales son tutelados por el control jurisdiccional y en última instancia por el Tribunal supremo, órgano competente para dictar la interpretación de las normas constitucionales y en consecuencia, del resto del ordenamiento jurídico.

No se trata solo de que la proclamación de estos derechos sea compatible con la democracia, es que estos derechos son parte de los requisitos previos de la democracia. Esto es así porque la democracia no se puede construir desde cualquier punto de partida ni en cualquier contexto histórico (Hobsbawm, 1995: 146). Su ejercicio requiere que

¹³⁴ En esta precisión radica precisamente la distinción entre el modelo de Estado legislativo de derecho frente al Estado constitucional de derecho, una distinción que, siguiendo a Ferrajoli, no implica una oposición sino más bien una complementariedad del segundo con respecto al primero.

ciertos derechos y libertades básicos estén garantizados (Bobbio, 1994: 14) y sean tomados como preceptos inalterables e invulnerables, quedando fuera del alcance del poder legislativo e incluso de las reformas constitucionales. Son requisitos ineludibles para el correcto ejercicio del poder democrático. Cuando las democracias constitucionales establecen normas constitucionales preliminares, al tiempo que impiden los despotismos, están posibilitando la democracia y asegurando su pervivencia (Bobbio, 1994: 23, 87ss.).

Los principios básicos sobre los que se asienta una democracia y que deben ser salvaguardados por el articulado de una Carta de Derechos Fundamentales apuntan a ámbitos de máxima utilidad social. En primer lugar, cuestiones relacionadas con la defensa de la dignidad humana como el derecho a la vida, la integridad personal, prohibición de la tortura, esclavitud o trato degradante. En segundo lugar, una democracia reconoce la libertad de los individuos, libertad de pensamiento, conciencia, religión, libertad de expresión e información, libertad de reunión, asociación, etc. Esto supone, a efectos políticos, la afirmación de la autonomía individual, esto es, la creencia en la capacidad de los ciudadanos para juzgar lo que más les conviene y para autogobernarse según sus objetivos vitales con las menores restricciones posibles. En tercer lugar, la consideración de los individuos como iguales en valor, que se traduce en la igualdad ante la ley, la no discriminación y los derechos del menor, de los ancianos o discapacitados, así como el derecho a un sistema judicial imparcial.

Fue Tocqueville quien señaló que democracia e igualdad no son dos hechos aislados que puedan ser considerados de manera independiente sino las dos caras en sus vertientes política y social del mismo fenómeno. La democracia como sistema político requiere una base de libertad e igualdad que sea sentida y respetada por los ciudadanos para poder adherirse a unas instituciones y para que tomen la ley no como una imposición sino como algo de lo que ellos forman parte. Ambas condiciones se traducen en la eliminación de trabas estructurales y privilegios que impidan un igual derecho a la participación política (García-Pelayo, 1987: 142).

En suma, los valores constitucionales democráticos basados en la libertad, capacidad de autodeterminarse e igualdad, además de marcar los límites de la asamblea democrática (y los procedimientos para modificar tales límites) e impedir adulteraciones e involuciones antidemocráticas, son las condiciones de posibilidad de la democracia como sistema.

El objetivo del Estado constitucional resultante sería el de mantener abierto un espacio político integrado dentro del cual se declare la libertad e igualdad de todos los ciudadanos. Un Estado constitucional crea un área de seguridad jurídica, gracias a la existencia de un centro normativo integrador capaz de ejercer un papel garantista con

respecto a los derechos básicos. La relación que se establece entre los derechos fundamentales y la Constitución es de co-implicación. Por un lado, tal y como afirma la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 (art. 16), una sociedad en la que los derechos fundamentales no están establecidos ni la separación de poderes garantizada carece de Constitución; una Constitución sin derechos constitucionales no es propiamente tal y por otro lado, los derechos, para ser considerados fundamentales, requieren su reconocimiento en la Constitución (López Pina y Gutiérrez Gutiérrez, 2002: 99).

9.4 CONCLUSIONES

Ningún sistema político puede imponerse indefinidamente al pueblo ni existe fuerza gubernamental capaz de evitar que quienes no se sienten representados por sus gobernantes hagan uso, tarde o temprano, del recurso último de rebelarse contra la tiranía y la opresión (Schell, 2005). La historia de los regímenes autocráticos discurre paralela a la eclosión de conspiraciones, golpes de Estado, sediciones y revueltas. En suma: violencia e inestabilidad.¹³⁵ Por tanto, la estabilidad política y la paz social pasan necesariamente por el mantenimiento de la aquiescencia de la mayoría social. Un porvenir de permanente conflicto es la única posibilidad si se admite que le es lícito a cualquier minoría pretender coaccionar al resto de la población y gobernarla (von Mises, 1927: 76). Un régimen estable necesita el consenso, y la democracia es el mejor mecanismo político capaz de evitar los costes en vidas derivados de un levantamiento popular (*Ibid.*: 73). La democracia da una alternativa viable al uso de la fuerza al instaurar la posibilidad del enfrentamiento regulado que culmine en la elección de los gobernantes, porque, como decía Locke, este es uno de los asuntos que más violencia pueden engendrar.

“El gran problema que, en todas las épocas, ha agitado a la humanidad y ha traído sobre ella la mayor parte de las calamidades que han arruinado nuestras ciudades, despoblado nuestros países y desordenado la paz del mundo no ha sido el averiguar si debe haber poder en el mundo, o cuál sería su origen, sino quién ha de ejercerlo.” (Locke, 1997a, 146)

Además del nombramiento, otro de los momentos de mayor tensión, puede que incluso el más crítico, sea el derrocamiento de gobiernos y el cambio de gobernantes. Para ambos casos, la democracia ha demostrado ser el único sistema en el que tanto la elección de los gobernantes como su desalojo del poder puede llevarse a cabo por medios pacíficos sin derramamiento de sangre (Bobbio, 1994: 221).

¹³⁵ Las elites, las aristocracias, “the ruling few” y aquellos que ocupan posiciones privilegiadas deberían también ser partidarios de la democracia -argumenta Bentham- ya que los costes del mantenimiento de las desigualdades: motines, rebeliones, agitación popular, etc. son siempre indeseables.

En el resto de cuestiones políticas referidas a la convivencia cotidiana, la democracia también desactiva la violencia en la arena política porque respeta la pluralidad de fines de los individuos. La democracia parte de aceptar que en el seno de la sociedad bullen diferentes estándares comprensivos, lo cual, más que una muestra de generosidad hacia las minorías, es un ejercicio de prudencia elemental. No es la libertad de doctrinas lo que desestabiliza a un Estado, sino los intentos de reducirlas. Las guerras, decía Locke, aparecen más por intolerancia que por la inevitable diversidad de opiniones (Locke, 1963: 105). Ante la acusación de que la libertad amparaba también maquinaciones facciosas contra el gobierno, Locke afirmaba lo siguiente: “...*there is only one thing which gathers people into seditious commotions, and that is oppression.*” (Locke, 1963: 99).

En democracia, la sociedad puede ser sociedad abierta y diversa, sin imposiciones injustificadas, y sus miembros pueden desplegar sus facultades sin frenos arbitrarios tratando de equilibrar sus intereses particulares con los ajenos en la conquista de la felicidad propia y colectiva. Con estas condiciones llevarían “una existencia que puede calificarse de envidiable” (Mill, 1997: 58).

Por último, la democracia no es ni puede ser un sistema dado de una vez por todas. Se trata de un proyecto que admite niveles y puede decirse que existen unas democracias con mayor calidad en la medida en que permitan una mejor participación, mayor transparencia en las instituciones o una más estricta rendición de cuentas que otras.

Es un proyecto siempre perfectible, por eso, los regímenes democráticos aceptan críticas sobre su propio funcionamiento. De este modo, el sistema puede desarrollar en su seno los anticuerpos necesarios para mejorar todas aquellas acciones que atenten contra el bien público: corrupción, incapacidad de gobernantes, actos ilegales, etc. (Bobbio, 1994: 130). La detección de fisuras y contradicciones de la democracia contribuye a mejorarla porque permite incorporar mecanismos de corrección. Aunque pudiera parecer paradójico, cuanto más se cuestionan sus bases, más sólidas serán: “*The beliefs which we have most warrant for, have no safeguard to rest on, but a standing invitation to the whole world to prove them unfounded*” (Mill, 1869: 40-41). Las críticas que se vierten contra ella son en cierto modo un refuerzo y un homenaje a este régimen, pues ponen de manifiesto su incesante capacidad de adaptación y de mejora (Pasquino, 2000: 30, 72). La capacidad de la democracia de aceptar las críticas y asumir reformas sin que su estabilidad se resienta es uno de sus principales activos y contrasta con la rígida fragilidad de los regímenes autoritarios, que no resisten las críticas y quiebran. La democracia es dinámica y por tanto mejorable, mientras que el despotismo es estático (Bobbio, 1994: 9-10). Esta flexibilidad es un indicativo de que la democracia es un

modelo capaz de adaptarse a las nuevas situaciones reales de cada tiempo. La democracia admitiría cambios de gobierno, de leyes o incluso de reglas democráticas si se demostrara que sirven mejor al interés general. Naturalmente, existen criterios y procedimientos diferentes para cambiar la legislación ordinaria de lo que se exige para los principios constitucionales, pero en cualquier caso, todos los procedimientos están abiertos a la revisión y a la mejora. La plasticidad y capacidad de adaptación de la democracia es un signo distintivo, estar en permanente cambio es su estado natural.

Desde las consideraciones y argumentos expuestos podemos concluir asumiendo que la democracia tiene distintos grados de aproximación al ideal y el reto permanente de mejorar su calidad y profundizar en sus contenidos. A pesar de su imperfección constitutiva, ninguno de los problemas y carencias apuntados posee suficiente entidad como para hacer preferible un régimen autocrático (Bobbio, 1994: 46). Puede decirse que la democracia ha vencido a todas sus críticas (Pasquino, 2000) y sigue siendo, como ya defendieran Bentham, Mill o Tocqueville, el régimen político del futuro. Ciertamente, la democracia y sus valores se consolidan internacionalmente como el único modelo político sensato y legítimo, manteniéndose en unos países y apareciendo por primera vez en otros,¹³⁶ como se muestra en la tabla:

| Año | Países libre | | Países parcialmente libres | | Países no libres | |
|------|--------------|------------|----------------------------|------------|------------------|------------|
| | Número | Porcentaje | Número | Porcentaje | Número | Porcentaje |
| 2010 | 87 | 45 | 60 | 31 | 47 | 24 |
| 2000 | 86 | 45 | 58 | 30 | 48 | 25 |
| 1990 | 65 | 40 | 50 | 30 | 50 | 30 |
| 1980 | 51 | 31 | 51 | 31 | 60 | 37 |

Otra prueba de ello es que hasta los regímenes más represivos, conscientes de la mayor legitimidad de las democracias, se ven forzados a pretender que son otra cosa (Duverger, 1984: 41), lo que renueva la validez del *dictum* que afirma que la hipocresía es el tributo que el vicio paga a la virtud.

¹³⁶ Fuente: Freedom House, 2011. <http://freedomhouse.org/template.cfm?page=594> (acceso: 21 noviembre 2011)

10 REQUISITOS DE UN ESTADO DEMOCRÁTICO

10.1 EL IMPERIO DE LA LEY Y EL MONOPOLIO DE LA VIOLENCIA

Hasta aquí hemos defendido un modelo de Estado con unas determinadas competencias y bajo una forma democrática. De lo que se trata a continuación es de señalar qué requisitos demanda este modelo para ser viable y qué mecanismos y procesos es necesario poner en juego para garantizar su estabilidad, un asunto que, a juicio de Rawls ha recibido escasa atención, a pesar de ser de trascendencia en filosofía práctica (Rawls, 1996: 13).

Voltaire se preguntaba cuál sería la patria ideal de un hombre ilustrado y libre y refería la historia de un consejero europeo que le inquiría esto mismo a un sabio brahmán, siendo su contestación categórica: “-El Estado en que no se obedeciera más que a las leyes” (Voltaire, 1995: 69-71). Dicho ideal, el Estado de Derecho, concluía Voltaire, era el horizonte político donde desearía poder vivir cualquier ciudadano ilustrado: el imperio de la ley frente al imperio de otros hombres, esto es, de la libertad frente a la dominación. Una afirmación que nos conduce a la primera cuestión. La pregunta se centra en saber si este ideal ilustrado, que pone al derecho en la bóveda de su edificio, es o no suficiente de cara a lograr una organización política estable. En otros términos ¿bastan las leyes y las instituciones de un Estado como el que hemos defendido para que dicha sociedad política funcione ordenadamente? De ser así, una vez instaurado un orden jurídico, político e institucional, el Estado sería plenamente funcional sin más ayuda para asegurar su funcionamiento que la posesión y el ejercicio del monopolio legítimo de la violencia. En otros términos, según esta alternativa, la ley y un aparato coercitivo adecuado son capaces de hacer que las sociedades aúnen esfuerzos en una misma dirección, coordinen las acciones de sus miembros y minimicen los riesgos de que se anteponga siempre la razón privada a la colectiva. Cuando los intereses particulares y los colectivos fueran disonantes, se trataría de hacerlos coincidir artificialmente, forzando a cada parte a cumplir con sus obligaciones mediante medidas externas de recompensa o castigo. Esta teoría, que pone todo el peso en el cumplimiento coactivamente reforzado de las leyes en el Estado y no demanda nada a los ciudadanos, a los que considera meramente racionales y autointeresados, recuerda a lo que afirmaba Kant en *La paz perpetua*:

“El problema del establecimiento del estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: 'ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de tal modo que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas

inclinaciones." (Kant, 2003: 38-39)

Siguiendo esta tesis, se acepta como natural la posibilidad de fundar una sociedad política con una materia prima de dudosa calidad: ciudadanos que tienden a eludir la ley en cuanto les sea posible. Se trataría simplemente de reforzar el aparato coercitivo para someter a los díscolos habitantes y frenar sus pulsiones antisociales. "...la tendencia de los ciudadanos a la violencia está contrarrestada activamente por un poder mayor, el del gobierno" (*Ibid.*: 53). Kant apela, en diversas ocasiones, al carácter primordialmente jurídico del Estado (*Ibid.*: 60). Su confianza en el derecho y la ley le hacen no temer consecuencias inesperadas de la estricta aplicación de la ley.¹³⁷ La tensión y el debate entre el derecho y la moralidad se resuelve en favor del primero. El objetivo es que los ciudadanos se comporten *como si* fueran morales, por medio del sometimiento coercitivo, separando la política de la moralidad.

Cabe oponer algunas objeciones a esta primera interpretación: para empezar, aun suponiendo que una vez puesto el Estado en funcionamiento la conducta ciudadana pudiera ahormarse a las leyes del régimen, podríamos preguntarnos para empezar si un pueblo de demonios inteligentes, preocupados solo por sus propios intereses privados, sería capaz siquiera de dar el paso de fundar un régimen político con ciertas garantías para sus habitantes.¹³⁸ En todo caso, partir de tan hondo pesimismo antropológico y de tan escasas exigencias a los ciudadanos obliga a estos a permanecer en guardia ante el inminente desenvolvimiento de los peores y más primarios impulsos de sus semejantes, dominados siempre por el egoísmo. Una teoría política hecha con tales mimbres queda lastrada por un peso del que solo se puede escapar delegando en el Estado el poder para ceñir con absoluta firmeza a los hombres. Hobbes era consciente de esta tensión, que resuelve optando por un gobierno firme con poderes especiales aun a sabiendas de que el precio era elevado:

"Y aunque de un poder tan ilimitado puedan los hombres imaginar que se derivan muchas consecuencias malas, las consecuencias que se derivan de la falta de él, que es la guerra perpetua de cada hombre contra su vecino, son mucho peores." (Hobbes, 2002: 186)

En efecto, si la desconfianza y la sospecha mutua entre los constituyentes determina el modelo político a elegir, el Estado vigilante y punitivo es ciertamente el régimen que ofrece una mayor seguridad para aplacar el miedo mutuo. Y esto tendría, para empezar, un alto coste material. El funcionamiento de un sistema coercitivo que pretendiera

¹³⁷ Así, la célebre frase *fiat iustitia, pereat mundus* es traducida como "reine la justicia y húndanse todos los bribones que hay en el mundo" (Kant, 2003: 57).

¹³⁸ Abordaremos esta cuestión en el capítulo "Razonabilidad, justicia y vigilancia"

impedir el surgimiento de conductas antisociales en todos sus posibles escenarios exigiría inundar de agentes de la autoridad todos los espacios públicos. Los costes de mantenimiento de un sistema de vigilancia y castigo (o incluso de premios) harían materialmente costoso su mantenimiento y en todo caso, aunque pudieran proteger a los individuos de sus vecinos, tal sociedad de la sospecha tendría también un alto coste en libertades, lo cual sería ciertamente un problema mayor, porque los ciudadanos quedarían más expuestos a los abusos de los propios gobernantes. Como decía el profesor Tierno: “Para quien vive el miedo político nada conserva su sitio ni cualidad. El mundo se transforma en ojos y cadenas; unos vigilan, otras atan” (1987). El peligro de pérdida de libertades y de invasión del Estado en esferas que se consideran privadas generaría una sensación opresiva a la larga insostenible. Además, la vía de la violencia, incluso cuando está basada en leyes legítimas y racionalmente aceptadas, es una senda estrecha que no es capaz de generar estabilidad porque coloca el castigo como intermediación necesaria entre las conductas individuales y el bien común, impidiendo una asociación directa y duradera entre ambos.

En suma, partir de una desconfianza mayúscula en las capacidades sociales y constructivas del ser humano puede llevar a crear un Estado grande, restrictivo e impositivo que absorba todo el poder necesario para evitar el despliegue de las conductas antisociales y las fuerzas destructivas de sus miembros y llegue a convertirse en lo que Bobbio llamaba “una gigantesca máquina de obediencia” (1991: 170).¹³⁹

En todo caso la hipótesis de un pueblo de demonios, que Kant plantea como un ejercicio hipotético, no está anclada en la realidad. Afirmar que los hombres persiguen sus propios fines no significa que su racionalidad sea sinónimo de egoísmo. Rawls unía el binomio racional y razonable para articular esta misma idea. La racionalidad puede entenderse en sentidos distintos.¹⁴⁰ A nuestro efectos, tomaremos la noción que emplean la teoría de la decisión, la teoría de juegos y la teoría económica, esto es, la estrategia de optimización en la consecución de unos objetivos que incluye procesos de evaluación y optimización (Mosterín, 2008: 125-126). El concepto de racionalidad de Rawls es el mismo: tomar los medios más efectivos para un determinado fin (Rawls, 2003: 12 y §25). Los individuos racionales son capaces de deliberar, diseñar, jerarquizar y perseguir sus propios fines haciendo uso de los medios más adecuados en función de su

¹³⁹ En alusión al Leviatán hobbesiano.

¹⁴⁰ Otros sentidos de la racionalidad van desde su sentido más débil, a) racionalidad como capacidad lingüística, b) racionalidad como razonabilidad, c) racionalidad práctica entendida como ética y d) racionalidad como racionalismo, como confianza ilimitada en la razón, o la intuición o la evidencia, de origen cartesiano (Mosterín, 2008: 125-126).

propia idea del bien dentro de una doctrina general cualquiera. Pero hay que hacer notar que por supuesto, ser racional no es sinónimo de ser egoísta, pues eso dependerá de los fines que se hayan marcado los individuos, que pueden ir desde el autointerés hasta el altruismo más generoso (Rawls, 1996: 79). La voluntad de cooperación y otros sentimientos sociales del hombre evidencian que el hombre no es esencialmente egoísta ni tampoco idílicamente cooperativo. La condición humana es una construcción que admite el despliegue tanto de las potencialidades de cooperación como de las opuestas. Por otro lado, ser razonable sí es abiertamente incompatible con el egoísmo que suponíamos al pueblo de demonios, pero tampoco es sinónimo de ser altruista. Alguien es razonable si aduce o está dispuesto a dar razones para decir o hacer lo que dice o hace y se aviene a cooperar en términos recíprocos. La reciprocidad en el trato es un factor indispensable para entender la razonabilidad, por eso decimos que es algo distinto a actuar de modo desinteresado pensando solo en interés de los demás. Tampoco es tolerancia ilimitada ni indiferencia hacia los demás, la razonabilidad es una virtud trabada a la situación estructuralmente relacional del hombre que insta a tomar en consideración a los demás, a pedirles cuentas de sus acciones y a estar dispuesto a responder de las propias, mostrando ecuanimidad a la hora de acomodarse a los puntos de vista ajenos y flexibilidad con los propios.

Hay dos aspectos que nos interesa destacar de esta virtud. Por un lado, lo razonable se predica de quienes tienen la disposición a proponer y a respetar los términos equitativos de la cooperación, siempre que quepa esperar que los demás hagan lo propio y por otro, de quienes tienen la disposición a admitir por un lado la falibilidad de cualquier doctrina comprensiva y por tanto, la imposibilidad de imponerla por la fuerza, por muy verdadera que la consideren en su fuero interno. La razonabilidad permite la coexistencia pacífica de doctrinas heterogéneas e incluso incompatibles porque quienes las sostienen renuncian a emplear el poder privado o público para imponérselas al resto. La razonabilidad es una disposición motivacional que permite que los individuos puedan discutir las reglas del juego en torno a las que van a convivir sin pretender imponer sus intereses particulares o sus doctrinas personales. Razonable es quien se muestra abierto a razonar con otros, entrando en el debate de buena fe y en disposición a aceptar los mejores argumentos sin tomar los propios como inamovibles.

Racional y razonable componen un par complementario que no funciona separadamente (Rawls, 1996: 82-83). En *A Theory of Justice*, Rawls entendía que la teoría de la justicia era una parte de la teoría de la elección racional y más adelante, en *Political Liberalism* modifica esta tesis y afirma que racionalidad y razonabilidad son dos facultades básicas y primarias y que la razonabilidad merece un estatus independiente, no derivado de lo

racional. A su juicio, ambas condiciones son básicas y fundamentales. Esto significa que la disposición a ser razonable y a actuar moralmente no se deriva de ser racional ni tampoco se opone a ello (Rawls, 1996: 79). Rawls cree que por muy importante que pueda ser considerada la razón, la razonabilidad es igualmente primaria y no puede ser solo comprendida a través de aquella. Ambas están ligadas a las facultades morales: la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien. Para refutar esta idea –afirma Rawls– hay que demostrar que solo lo racional es inteligible y que las conductas razonables no pueden ser entendidas sin la luz de la racionalidad.

A nuestro juicio, la racionalidad y la razonabilidad son las dos caras de una misma moneda que en efecto, no pueden entenderse separadamente. La racionalidad permite elegir fines y optar por los medios más adecuados, pero eso no puede hacerse sin considerar que se comparte un espacio con otros cuyos fines interfieren con los propios, y ahí es donde entra la razonabilidad, esto es, la estrategia para acomodar los fines propios con los ajenos, que pasa por mantener una disposición positiva hacia la resolución deliberativa y razonada de los conflictos y defender un sentido de la justicia y la imparcialidad que posibilite la cohabitación de cosmovisiones o intereses en colisión. Ambas son facetas de una compleja estrategia adaptativa que asume que los sujetos comparten espacio con otros.

10.2 RAZONABILIDAD, JUSTICIA Y VIGILANCIA

A nuestros efectos, lo que nos interesa enfatizar es que la razonabilidad es una disposición necesaria para que una democracia pueda instituirse y mantenerse. Una democracia requiere hallar términos equitativos de cooperación social en torno a los cuales personas libres e iguales, razonables y racionales puedan estar dispuestas a cooperar sobre la base del respeto mutuo y de buena fe (Rawls, 1996: 339-340). La virtud de la razonabilidad es básica en sociedades democráticas y complejas. Sin personas comprometidas en la cooperación social entre iguales no hay tolerancia ni convivencia. Para que un régimen democrático sea estable se requiere la convergencia de una serie de condiciones que ciertamente no se dan en muchos momentos históricos, empezando por la razonabilidad, la cual es necesaria para alcanzar un consenso político mínimo entre los ciudadanos de diferentes tendencias.¹⁴¹ Como dice Hobsbawm, en

¹⁴¹ Como apuntábamos en el cap. I, el contexto europeo previo a la Segunda Guerra Mundial era terreno yermo para el consenso y por el contrario, fértil para las ideologías totalitarias. En la Europa de entreguerras, las distancias ideológicas que separaban a las izquierdas de las derechas parecían en muchos casos un abismo infranqueable que les incapacitaba para adoptar soluciones intermedias. En épocas de grandes tensiones sociales, los sectores moderados quedan eclipsados por el peso de sus respectivos

determinados contextos históricos, la democracia es una débil planta que crece en suelo pedregoso (Hobsbawm, 1995: 146). Sin una disposición ciudadana a atender las razones de los otros, a tomar parte en los procesos políticos con intereses no exclusivamente egoístas, a ejercer los derechos de manera razonable y finalmente a aceptar las decisiones mayoritarias, especialmente cuando son contrarias a los puntos de vistas personales, las democracias se vuelven difíciles de gobernar e inestables (Kymlicka y Norman, 1997). Por su parte, las leyes necesitan del respeto de los ciudadanos sobre quienes se aplican, pues son incapaces de cubrir todos los espacios de la vida social. Una sociedad de individuos movidos únicamente por móviles egoístas no puede mantener ni los principios de justicia ni las instituciones sociales. La posibilidad de llegar a una sociedad justa requiere una disposición de carácter desde luego no angelical, pero tampoco demoníaca. La razonabilidad es una virtud social primaria:

“Con todo, la facultad moral que subyace a la capacidad de proponer, o de aceptar, y luego de ser movido a la acción por, los términos equitativos mismos de la cooperación es igualmente una virtud social esencial.”(Rawls, 1996: 85)

Decía Montesquieu (Montesquieu, 2001: cap. V) que el principio sostenedor del despotismo era el temor; de la monarquía el honor y de la república la virtud. Puede que su análisis sea excesivamente esquemático; una república parece ciertamente compatible con sentimientos como el honor y también necesita del temor al castigo en caso de que se infrinja la ley. Sin duda, el miedo a las sanciones cumple un papel de cara a evitar discriminaciones y conductas antisociales, pero no por ello debe minusvalorarse la importancia de otros factores. El cálculo racional de beneficios puede interpelar a los individuos a acatar la ley, pero no todo es aritmética y lógica en la vida social. Existen otras fuerzas centrípetas en la sociedad de carácter moral o sentimental cuya existencia es necesario conocer y cuyo empuje puede ser aprovechado. Pero en lo que coincidimos con Montesquieu es que el elemento de la virtud, expresado en el amor a las leyes y a la patria, casa mejor con una forma de gobierno democrática, puesto que en ella los ciudadanos asumen voluntariamente que deben conducirse dentro del marco de acción que abren las leyes porque se sienten partícipes al haber colaborado en su elaboración y aprobación.

Pensamos que sin un compromiso ciudadano asentado en el respeto mutuo, dirigido a la cooperación y retroalimentado por la reciprocidad no hay esperanzas de llegar a hacer viable una sociedad democrática, no hablemos ya de su estabilidad.

extremos. Si a esto añadimos dificultades económicas, obtendremos que las posturas intransigentes se imponen y hacen el consenso aún más difícil. En estos casos, en lugar de concentrarse en torno a valores compartidos, lo que sucede es precisamente lo opuesto, pudiendo llegarse a cuestionarse hasta el sistema democrático.

La razonabilidad entronca con eso que Cicerón llamaba la *virtus*, los italianos *virtù* y que los republicanos ingleses denominaron *civic virtue* o *public spiritedness*: las capacidades que nos facultan para tener en cuenta los deseos y preferencias del resto. No se trata de anteponer en ningún caso una supuesta voluntad general a las voluntades particulares, sino simplemente ser conscientes de que vivir en una sociedad política requiere, por medio de la virtud o de la sanción, tratar al otro con la consideración que merece y tomar sus opciones como merecedoras del mismo respeto que las propias. Las virtudes cívicas se traducen en el respeto a un sistema político democrático donde impere la ley y donde cada uno se sienta tratado con la misma consideración y respeto que el resto, donde las instituciones políticas y las leyes defiendan la libertad de los ciudadanos y eviten todo tipo de despotismo y donde las únicas restricciones a la libertad deriven de una exigencia de todo lo anterior.

Antes de que Rawls apuntara a la necesidad del elemento subjetivo para llegar a una sociedad estable y justa, Rousseau ya señala algo semejante. La primera lectura del *Contrato Social* deja a muchos lectores perplejos; parece arduo entender cómo después de formular una compleja elaboración racional sobre la política, el mismo autor concluya abogando por la presencia de la religión en sociedad. Rousseau es consciente de que para lograr una sociedad estable es necesario adoptar dos tipos de medidas: políticas y sociales. En el primer apartado nos estamos refiriendo a todas aquellas que contribuyan a afianzar la democracia y la igualdad y a propiciar esa ficción útil de la voluntad general, entendida como la aproximación siempre inacabada hacia los fines compartidos, limitando el poder de unos para dominar a otros. Una vez puestas en marcha las medidas políticas para que la comunidad política se afiance, será necesario que la comunidad políticamente reconocida tenga un añadido que la haga estable, una suerte de conciencia cívica que haga que los ciudadanos acepten sus deberes, tengan sentimientos de sociabilidad, se comporten cívicamente, respeten las leyes y convivan con espíritu de tolerancia. El principio liberal de legitimidad de Rawls impone a los ciudadanos el deber moral de la civilidad, que se traduce en una disposición a escuchar a los demás y a decidir con ecuanimidad (Rawls, 1996: 252 y 289). Rawls se refiere a la tolerancia, a la disposición a acercarse a la posición de los demás, a la virtud de la razonabilidad y al sentido de equidad a los que considera un bien público de primera magnitud y parte del capital político de la sociedad (*Ibíd.*: 189). Son virtudes que se construyen lentamente y que pueden devaluarse o apreciarse, en función tanto del marco institucional como de las experiencias, vivencias y conocimiento de los ciudadanos.

Respondiendo a la cuestión inicial, podemos responder que no bastan las leyes y las

instituciones de un Estado para que dicha sociedad política funcione ordenadamente, al menos no para que funciones de modo eficiente. Afirmamos con Nozick que un Estado cuyo único valor fuera la defensa de la ley y el orden y fuera ajeno a otros valores, no lograría suficiente lealtad para mantenerse (Nozick, 1999: 351). El vigor y la estabilidad de una democracia moderna no dependen solamente de la justicia de su estructura básica sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos (Kymlicka y Norman, 1997).¹⁴² Las instituciones por sí mismas no funcionan, cobran su aliento vital de “los hábitos de los corazones de las gentes” (Pettit, 1999: 313). Heller afirmaba que sin el cumplimiento voluntario del derecho, el Estado no subsistiría (Heller, 1992).¹⁴³

Un Estado democrático estable se apoya tanto en instituciones justas como en ciudadanos comprometidos con ellas. La primera condición es necesaria, pero no suficiente. Sin un trasfondo de justicia no puede esperarse un sentido efectivo de la justicia en sus ciudadanos.¹⁴⁴ Sería cínico apelar al rearme moral ciudadano y a incrementar su compromiso con la sociedad política si se desatiende la cuestión de la igualdad de derechos, libertades y oportunidades.¹⁴⁵

Un sentido de justicia normalmente efectivo “*effective sense of justice*” (Rawls, 2001b: 199) significa que los ciudadanos se sienten compelidos a cumplir con sus obligaciones y a respetar las instituciones sociales. En términos positivos, si se consiguen principios sustantivos de justicia para la estructura básica y mecanismos para velar por su aplicación, los ciudadanos se sienten en un entorno estable de justicia que les lleva a una adhesión emocional de fidelidad hacia su organización política. Rawls cree sensato

¹⁴² En este punto podemos encontrar convergencias entre el liberalismo político de Rawls, con su promoción de la razonabilidad y el resto de virtudes ciudadanas, y el republicanismo de Pettit. Esta cercanía es, como afirma Patten, un dilema en el que se encuentra el republicanismo, ya que su defensa instrumental de las virtudes cívicas ha dejado de ser una alternativa al liberalismo en la medida en que ha sido asumida por el liberalismo igualitarista, lo cual hace que el republicanismo sea asimilado y “acabe luchando contra un enemigo inexistente” (Patten, 2004: 262).

¹⁴³ Esta cooperación descansa tanto en una normalidad de hecho como en la confianza de que en el futuro se repita tal normalidad. La cooperación necesita estar sujeta a normas pero también debe ser algo normalizado, es decir, cumplido por los ciudadanos. Normalidad y normatividad van de consuno. Por eso hacen falta hábitos y lealtades que impregnen la vida social allí donde no llega, ni es deseable que llegue, la coerción estatal. En este sentido, la solidaridad y la cooperación suplen las carencias de los necesariamente imperfectos sistemas de justicia. Las virtudes cívicas son tanto el soporte necesario como el complemento de leyes e instituciones en sociedades democráticas.

¹⁴⁴ Aristóteles defendía que la virtud más alta de la vida política era la justicia, pues los efectos del acatamiento de las leyes y del respeto a los conciudadanos revierten sustancialmente sobre los demás (Aristóteles, 1988: 1129-1130). Afirmaba al hilo de esta idea que era ciertamente difícil que un régimen político perdurara si ha sido constituido en contra de lo justo (Aristóteles, 2000: 1332b). La estabilidad es directamente proporcional a la adhesión ciudadana, o dicho de otro modo, a las causas que los ciudadanos encuentren para respetar las instituciones y leyes que se han dado.

¹⁴⁵ Sin ciertos mínimos pueden fomentarse los hábitos clientelares, apoyos políticos a cambio de favores, votos cautivos y otras distorsiones y corrupciones. Por eso decía Montesquieu que el alma del Estado democrático es la igualdad (2001: 43).

pensar que quienes crecen y conviven bajo instituciones justas desarrollen un sentido de justicia y una fidelidad razonada a esas instituciones, lo cual ayuda a reforzar la estabilidad institucional y a resistir las tendencias a la injusticia (Rawls, 1996: 173 ss.). En síntesis, la justicia de un sistema de derecho es insuficiente, hace falta además la adhesión voluntaria y la implicación motivacional de los ciudadanos, las cuales, a su vez, están muy ligadas a las condiciones de justicia del sistema institucional.

En tercer lugar, además de la razonabilidad y las condiciones de la justicia, es necesario que los ciudadanos estén comprometidos con el mantenimiento y cuidado de las instituciones y bienes públicos y, si no a mejorarlos, al menos en una formulación débil, estén dispuestos a impedir, por medio del ejercicio de su derecho democrático a la vigilancia, que se corrompan. Francisco de Vitoria sintetizaba la estabilidad de un poder civil en esta preocupación por lo público:

“Del mismo modo que el cuerpo humano no puede conservarse en su integridad si no hay una fuerza ordenada que organice todos y cada uno de los miembros para la utilidad de los demás, y sobre todo para el provecho de todo el hombre, eso ocurriría, sin lugar a duda, también en la ciudad si cada uno se preocupase solo de su propio provecho y se despreocupase del bien público.” (de Vitoria 2007: 14).

Si bien la metáfora organicista puede recibir réplicas justificadas, parece inobjetable que para que la sociedad cumpla su función de forma óptima es necesaria la preocupación ciudadana por el cuidado del bien público que requiere inexcusablemente una actitud colectiva de vigilancia, control y compromiso en la defensa y el avance de las libertades que se disfrutan y las instituciones que las amparan, que en democracia es una forma de participación ciudadana legítimamente reconocida.

Esto supone dejar de confiar ciegamente¹⁴⁶ en los gobernantes y asumir la fatigosa, pero imperiosa tarea de velar por lo público sin delegar enteramente su control en otras manos. Los ciudadanos han de mantener una actitud receptiva y participativa ante lo político que les permita cuestionar, criticar e intervenir sin ser, como decía Ortega, una sociedad de hombres masa adoctrinables y manipulables.

La necesidad de esta actitud viene dada porque las condiciones de justicia, incluso cuando han sido firmemente establecidas, requieren un mantenimiento cuidadoso y refuerzos continuos para evitar su degeneración (Rawls, 1996: 303). Otro tanto sucede con los derechos ciudadanos y las libertades políticas. La tendencia al egoísmo, como nos recuerda Hume en su *Tratado de la naturaleza humana* de 1740 (Hume, 1998: 714), es indudablemente más fuerte que la tendencia a la razonabilidad, por eso es necesario

¹⁴⁶ La moderada confianza entre iguales nos parece perfectamente compatible con una actitud de sano recelo ante quienes ejercen el poder. Al fin y al cabo, estos últimos poseen una mayor capacidad de daño.

dotarse de medios que mantengan las condiciones de justicia. La inestabilidad de las conquistas sociales pone también de manifiesto que las libertades no están garantizadas para siempre. Una de las más obvias conclusiones que cabe extraer de la sucesión de hitos históricos en torno al reconocimiento de derechos y libertades es que no existe la garantía de que las conquistas se mantengan. Muchas de las libertades aparentemente más asentadas han sufrido vaivenes y recortes. La historia está jalonada de ejemplos de regresiones¹⁴⁷ que muestran que los pasos hacia el reconocimiento de derechos no son irreversibles. Nunca puede eliminarse el peligro de que sean alterados *ad hoc* en función de intereses coyunturales, como demuestran los informes anuales de organizaciones como *Amnistía Internacional* o *Human Rights Watch*, cuyas conclusiones nos recuerdan continuamente la fragilidad de algunas de estas conquistas y la necesidad de perseverar en su protección. Una vez violados los derechos y libertades, el hábito de reincidir en los abusos aumenta. Como decía Berlin: “se han roto los huevos, y el hábito de romperlos crece” (Berlin, 1998: 35). Lo que está en juego es la propia convivencia: con cada violación de derechos se socavan los pilares sobre los que se edifica una sociedad. La convivencia humana solo es posible y decente cuando se respetan los derechos básicos de todos aquellos que tienen capacidad para sufrir las consecuencias de nuestros actos (de Lora, 2006: 20). Esta degeneración, añadimos nosotros, puede producirse no solo de modo no intencional, sino también como resultado de acciones perfectamente planificadas. Por tanto, para evitar la degeneración de las democracias hace falta que los ciudadanos tengan el coraje para sostener y defender lo que es de todos. Esta militancia ciudadana es ineludible para la defensa de las instituciones bajo las que pueden ser

¹⁴⁷ Fue en 1679 cuando se implantó el *habeas corpus* en Gran Bretaña, pero en 1933, Hitler aprobó un decreto por el que se autorizaba a la detención o custodia sin garantías, suspendiendo el antiguo derecho vigente en la Constitución de la República de Weimar por el que la libertad personal era inviolable, salvo en las condiciones marcadas por la ley. En 1942, Roosevelt ordenó el internamiento preventivo de 110.000 japoneses en los denominados *War Relocation Camps*, campos de concentración en la costa oeste de EE.UU. ante la posibilidad de que pudieran convertirse en posibles colaboradores del imperio japonés. Durante la Segunda Guerra Mundial, ambas partes mostraron un absoluto desprecio hacia las convenciones de Ginebra de 1864, por las que se establecían leyes internacionales de guerra para salvaguardar los derechos humanos de los implicados en conflictos bélicos, lo que era conocido como *ius in bello*. Una vez combatido el nazismo, las reivindicaciones teóricas de derechos iguales y lucha contra la discriminación racial por parte de las potencias vencedoras convivían con políticas efectivas de segregación y racismo en sus propias colonias o en sus propios países (La retórica de Roosevelt por los derechos convivía con la consigna era “separados pero iguales” en EE.UU., por la que se justificaba la segregación racial en colegios (incluyendo negros, indios nativos y latinos). La segregación racial implicaba la separación social de la población, lo cual se reflejaba prácticamente en todos los aspectos: lugares distintos en los autobuses, barrios diferentes, servicios y tiendas diferentes, centros educativos diferenciados, etc.). De modo similar, en 2001, tras los ataques del 11 de septiembre, el presidente norteamericano G. W. Bush promulgó una orden (posteriormente revocada por la Corte Suprema) por la que se autorizaba a los tribunales militares a poner en suspenso los principios jurídicos y reglas probatorias habituales en los juicios, dejando sin garantías de defensa a quienes fueran así juzgados (de Lora, 2006: 12).

libres. El mantenimiento de derechos y libertades demanda de la concertación de voluntades y acciones políticas colectivas; su estabilidad pende del apoyo ciudadano sostenido. Las democracias son irremediabilmente inconsistentes si sus ciudadanos son frágiles. No es posible construir ni sostener una democracia vigorosa con ciudadanos mediocres. No se trata de utopismos de ningún tipo ni de *wishful thinking*, porque no se requieren seres extraordinarios, y esto ha sido objeto de numerosas críticas cuando se defienden las virtudes cívicas, sino individuos imperfectos con una aspiración compartida: sostener una sociedad justa y buena (Cortina, 2005: 365).

El control ciudadano puede adoptar distintas formas, desde las acciones que son parte del funcionamiento ordinario de las instituciones a las más asistemáticas. En el primer caso, corresponde a las autoridades del Estado rendir cuentas de la gestión de sus competencias habilitando mecanismos que permitan a la población controlar sus instituciones y asegurarse de que el Estado cumple con las obligaciones establecidas en sus competencias, no se extralimita en sus funciones, hace un uso transparente de los recursos y respeta los compromisos adquiridos por las instituciones públicas.

En el segundo caso, juega un papel destacable lo que Pettit llama la “mano intangible” que no es sino la constante presión social que se materializa a través de mecanismos de muestra de aprobación y reconocimiento o de descrédito público de conductas según sea el caso (Pettit, 1999: 292 *pássim*).¹⁴⁸ El ejercicio de vigilancia ciudadana suple la carencia de autocritica institucional y recuerda a los gobernantes su obligación de dar cuenta de las políticas públicas. Una actitud de alerta ante posibles regresiones en derechos y libertades opera como un sistema de seguridad. Por consiguiente, la vigilancia, la fiscalización y el control de las instituciones y gobernantes es un dique de contención para prevenir el peligro de atropellos que harían degenerar las condiciones de justicia y por ende la estabilidad del sistema.

¿Se trata de una exigencia excesiva? Depende de lo que esté en juego. En este caso, afirmamos con Pettit que el precio de la libertad es la vigilancia eterna (1999: 324). Esta tesis es excesiva a juicio de algunos autores (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004) que opinan que no es razonable exigir que los ciudadanos se conviertan en guardianes de la ley. Puede responderse que ciertamente, la militancia ciudadana admite un rango de

¹⁴⁸ Hay otras medidas que tratan de integrar al ciudadano en forma individual o colectiva, en la toma de decisiones políticas, como las que referíamos al hablar de la continuidad entre democracia directa y representativa. Por otra parte, es función de las instituciones democráticas poner a disposición pública información relevante sobre su gestión y toda aquella información que permita a los ciudadanos conocer con mayor profundidad el funcionamiento del Estado.

posibilidades que oscilarían entre lo que se considere deber cívico (en la medida en que se considera imprescindible para garantizar la permanencia del sistema democrático) en un extremo y lo que es un comportamiento loable, pero no exigible desde instancias estatales. Coincidimos con Montesquieu (2001: 28), Patten (2004: 262) y Skinner (Skinner 2004) en que el control ciudadano es ineludible para evitar el cercenamiento de los derechos. Admitiendo que en lo referido a la implicación ciudadana un amplio recorrido que va de lo correcto a lo ideal y sin llegar a delirantes aspiraciones máximas, es posible afirmar, como hace el *Informe sobre el desarrollo humano*, que tal pretensión no es quimérica, puesto que la sociedad civil ha demostrado en diferentes ocasiones que es posible poner límites a los excesos del Estado (PNUD, 2010: 6).

En conclusión, son fundamentales las condiciones de justicia institucional, la razonabilidad ciudadana y los sistemas de vigilancia. Estos son los tres pilares fundamentales que hacen que la sociedad política democrática pueda convertirse en un sistema estable de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, por mucho que puedan estar divididos por ideologías e intereses contrapuestos.

10.3 LAS EXIGENCIAS CÍVICAS DESDE UN ENFOQUE CONSECUENCIALISTA

Una vez establecidas las condiciones de posibilidad de un Estado democrático estable a salvo de degeneraciones nos detendremos a valorar las exigencias que recaen sobre el ciudadano. Estas virtudes ciudadanas de razonabilidad, respeto mutuo y compromiso con la defensa de la democracia las interpretamos como un medio y no como un fin en sí mismo. Serían un medio político de asegurar los fines comunes. Es preciso hacer esta aclaración porque en buena medida somos herederos de la interpretación clásica de las virtudes, que es a su vez la causa por la que dicho discurso haya estado aletargado durante tanto tiempo. En efecto, Aristóteles concebía la virtud como una cualidad ciudadana que contribuía a desarrollar el fin (*telos*) para el que el ciudadano estaba destinado. El hombre virtuoso era quien realizaba la función que le era propia (Aristóteles, 1988: 1106a). A su vez, la ciudad era concebida como el marco en el que los ciudadanos podían alcanzar su plenitud, de hecho, la organización política tenía ese fin: el ejercicio de la virtud como desenvolvimiento de las plenas capacidades (Aristóteles 2000: 1328a). Esa concepción teleológica del hombre y del Estado hacen que las acciones de la sociedad se orienten a la consecución de un objetivo hetero-designado, lo cual priva al ciudadano de establecer su propia jerarquía de intereses vitales. Las críticas de la modernidad a estas posiciones, basadas en la defensa del individuo y sus esferas de privacidad, hacen que tales presupuestos resulten hoy inviables. En efecto, no podemos partir de una concepción antropológica en la que los

individuos no sean autónomos para confeccionar sus planes de vida. Es básico considerar que todas las personas son capaces de desarrollar su propia idea de lo que consideran la vida buena. Los individuos son autónomos para elaborar un esquema más o menos coherente, estructurado y jerarquizado que recoja sus objetivos y metas finales, así como su manera de juzgar e interpretar el mundo y sus experiencias dentro de él en función de los fundamentos filosóficos, religiosos o morales que estime valiosos.

Frente a concepciones deontológicas, coincidimos con Hume y el utilitarismo cuando afirman que todas las consideradas virtudes lo son en la medida en que tienden a producir mayor beneficio que perjuicio a la comunidad y que, frente a quienes defienden lo contrario, la moralidad está mucho más cerca de la utilidad de lo que podría parecer. Las virtudes no obedecen a abstracciones racionales sino a su utilidad colectiva. Virtuoso es lo que se entiende que sirve a tal fin. No cabe apelar a principios externos. Entendemos que las virtudes ciudadanas que hemos abordados son valores no absolutos, sino históricos y empíricos que dependen de sus consecuencias.¹⁴⁹

Con esta orientación podemos hacer la distinción entre virtudes públicas y privadas teniendo en mente las consecuencias que se deriven de ellas, en especial en lo referido a su campo de aplicación. En cierto modo, puede decirse que todas las virtudes son virtudes privadas ya que presuponen una disposición de carácter estrictamente personal, pero no tendremos en cuenta este enfoque que atiende a la génesis de la virtud, sino al que se detiene en sus resultados.

Por consiguiente, entenderemos como virtudes privadas aquellas que el individuo adopta como fines en sí mismos o como medios para desarrollar su plan de vida y convertirse en el tipo de persona que desea ser, según los patrones que él mismo haya confeccionado o siguiendo los dictados por una doctrina general comprehensiva (a menudo es por ambas cosas). Dichas virtudes quedan, salvo que tengan consecuencias tangibles para lo político, fuera del interés del colectivo. En principio, y salvo que haya un acuerdo general, el Estado debe inhibirse de interferir con ellas porque pertenecen a

¹⁴⁹ Algo parecido defendía Maquiavelo cuando afirmaba que los valores religiosos tienen un cometido social importante que cumplir: contribuir al civismo a través de los preceptos y las sanciones morales. Maquiavelo aceptaba la instrumentalización de la religión para mantener el orden civil y la estabilidad estatal. De hecho, Maquiavelo evoca con nostalgia otras religiones más “viriles” que predisponían de mejor forma a los habitantes con el Estado: “La religión antigua, además, no beatificaba más que a los hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha beatificando más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas mundanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres.” (Maquiavelo, 2003a: 198-199)

la esfera privada de los individuos.¹⁵⁰ Las virtudes políticas sobrepasarían el ámbito ético individual y se ocuparían de lo público, pero solo de lo público político, es decir, de aquello que conduce a la mejora de la vida política democrática. Hablamos de virtudes públicas para referirnos a aquellas que no están *necesariamente* ancladas en ninguna doctrina general y que responden a una concepción reductivamente política. Serían por así decirlo, las inclinaciones ciudadanas que fortalecerían el sistema democrático de libertades políticas.

Conviene distinguir las virtudes cívicas de la moral positiva, entendiendo por tal el conjunto de valores imperantes en una determinada comunidad, i.e. la moral del colectivo. Lo que hace que las virtudes privadas y la moral positiva sean diferentes de las virtudes cívicas es el vínculo que existe entre estas y el mantenimiento y perfeccionamiento de un régimen democrático con condiciones de justicia.

Por eso entendemos que los sujetos han de asumir las cargas de su papel de ciudadanos, no tanto como medio de perseguir los fines del Estado o de perseguir su propio florecimiento personal, sino en la medida en que están en juego las libertades y derechos que disfrutan y la defensa de sus intereses legítimos: sería una exigencia estrictamente política cuyos límites habría que establecer colectivamente. Cuando Rawls defiende la primacía de lo correcto sobre lo bueno está marcando hasta dónde se puede llegar con la promoción de las virtudes cívicas.

Nos centraremos ahora en cómo el Estado juega un papel destacable para facilitar las condiciones en las que pueden florecer actitudes virtuosas. Curiosamente, no hay posibilidad de Estado sin virtud, pero tampoco hay posibilidad de virtudes sin las condiciones de ausencia de violencia y justicia que puede llegar a proporcionar la estructura estatal. El comportamiento virtuoso estará, digámoslo en su formulación más débil, influido por las condiciones externas existentes que rodean a los agentes en el momento de actuar, muchas de las cuales pasan desapercibidas a los mismos agentes.¹⁵¹

¹⁵⁰ Appiah (2005, xiii) distingue, siguiendo a Dworkin, entre la ética, que incluye las convicciones en torno al tipo de vida que se considera buena para alguien, lo cual estaría relacionado con el ámbito privado, y la moral, referida a los principios que indican cómo tratar a otras personas. O, expresado en otros términos, lo ético pertenece al individuo tomado individualmente y lo moral excede lo privado y se instala en lo público. Al afirmar que pertenecen al ámbito privado no queremos decir que hayan de ser invisibles. Nos parece posible y deseable posible conciliar la aconfesionalidad y neutralidad estatal con el uso de los espacios públicos, que pertenecen a la sociedad civil, por parte de cultos y doctrinas particulares. La exigencia de reclusión al ámbito privado de las manifestaciones religiosas o doctrinales puede hacer que estas acaben emergiendo en forma violenta.

¹⁵¹ Recordemos la importancia del entorno a la hora de tomar decisiones que nos recuerda Appiah con sus conocidos experimentos de ética (Appiah, 2008). Appiah presenta evidencias empíricas que muestran cuán frágil es el carácter virtuoso y cómo en muchos casos se imponen en cambio los contextos, dentro de los que se cuentan factores no racionales o incluso inconscientes, a la hora de actuar (Ibíd.: cap. II). Los

Consiguientemente, habremos de concluir que en un buen número de contextos el carácter es cuando menos una sustancia inestable y lábil, y de aquí deducimos que para que un comportamiento ciudadano virtuoso exista, se mantenga y sea puesto en práctica en la mayoría de los casos, sería preciso contar con unas condiciones externas apropiadas, y al tratarse de asuntos colectivos, creemos que, sin menoscabo de la importancia que tiene la reprobación social (la presión de los pares), el Estado tiene un papel determinante para garantizar por medio de sus instituciones la presencia de las condiciones ambientales necesarias para que el comportamiento virtuoso pueda darse. A la luz de lo dicho no parece razonable que el Estado pretenda lograr una comunidad de ciudadanos perfectamente virtuosos, sino más bien, crear las condiciones estructurales más favorables posibles, incluidos incentivos y sanciones, para que todos, con independencia de su mayor o menor virtud cívica, actúen correctamente y defiendan lo público.¹⁵²

En este sentido, el Estado puede operar desde una posición de moderada neutralidad axiológica con el fin de unir el binomio ciudadanía/civilidad (Rubio Carracedo, 2005: 150). Decimos *moderada* neutralidad porque desde el ámbito político sí es posible adoptar medidas que sirvan para robustecer los valores mínimos universalmente aceptados que regulan la convivencia y defienden la dignidad de cada sujeto (libertad e igualdad) y las virtudes que dotan de estabilidad y fortaleza al sistema político, como la razonabilidad, la tolerancia, la confianza mutua, el sentido de equidad, etc. porque estas disposiciones sin duda contribuyen a mantener la cooperación social en términos equitativos (Rawls, 1996: 228). Ahora bien, el fundamento de legitimación de la intervención estatal en este área debería reducirse a lo requerido por la siguiente justificación: una sociedad tiene el legítimo derecho de defender su democracia de los peligros que la acechan y en consecuencia puede tomar medidas que impidan la pérdida de los derechos fundamentales o la degeneración de las instituciones sobre las que se

estudios que Appiah presenta hacen ver que en determinados casos lo ambiental se impone a lo caracterial y que tan solo en individuos excepcionales puede prevalecer la fuerza del carácter. Lo que parece claro es que no se puede hablar de comportamientos al margen de un contexto. Como bien señala Avishai Margalit, las acciones no pueden simplemente explicarse en función del carácter de las personas, sino que habría que hablar de cómo estas reaccionan ante las situaciones (Gifra, 2009). La virtud, el altruismo o los comportamientos prosociales no dependen tanto de cuestiones como el carácter cuanto de factores como el miedo, el entorno o la presión ambiental. Nadie reacciona siempre aplicando un patrón determinado, sino que responde de distintos modos según las situaciones.

¹⁵² Nuestra defensa del fomento de unas aceptables condiciones ambientales no significa que desdeñemos la importancia del cultivo individual de las virtudes o que la ética de la virtud pierda todo su peso. Creemos que ambos factores: el interno (caracterial) y el externo (situacional) pueden actuar en consonancia, reforzándose mutuamente. De hecho, una vez que el carácter es reforzado por estímulos externos, parece más fácil que los comportamientos tiendan a repetirse en sucesivas ocasiones, toda vez que sabemos que la virtud tiene mucho de hábito. De igual modo, la educación para la democracia se desarrolla gracias al ejercicio mismo de la práctica democrática (Bobbio, 1994: 38).

asienta. En estos casos, rebasamos el plano supererogatorio para hablar de obligaciones cívicas dentro de los deberes positivos del ciudadano y en ese plano es donde deben aplicarse las sanciones reconocidas en Derecho, porque se entiende que son acciones sin cuyo concurso peligraría la estabilidad de la sociedad.

Alguien podría, apelando a sus derechos individuales y a su independencia como ciudadano autónomo, argüir que no tiene interés alguno por lo político, ni está dispuesto a hacer nada en defensa de las instituciones de su sociedad y que en su filosofía de vida no hay espacio para tales cuestiones. La respuesta es que su conducta favorece la desaparición de las condiciones de libertad y derechos que le permiten llevar a cabo su plan ideal de vida. Muchas son las filosofías de vida posibles y muchas las maneras de alcanzar los fines que uno se propone y ser feliz, pero sin un marco político adecuado no hay modo de desarrollar ninguna de ellas. Esa es la razón por la que la defensa de las virtudes cívicas no supone una intromisión de lo público en lo privado, porque de lo que se trata es de asegurar que cualquier proyecto privado pueda llegar a ser viable.

Con independencia de las medidas que se puedan tomar en el seno de la sociedad civil, el Estado juega un papel relevante por dos razones. En primer lugar, posee estructuras de gran alcance que permiten llegar a toda la sociedad y en segundo lugar, porque posee legitimidad para hacer uso de ellas puesto que tales estructuras fueron creadas para ponerse al servicio de los intereses colectivos. Desde el Estado pueden adoptarse medidas que fomenten la práctica de todas aquellas acciones que respondan a lo defendido hasta ahora, pero destacaremos una que nos parece de especial relevancia y que ha de sumarse a las condiciones de justicia a las que ya hemos hecho referencia y en torno a las cuales se fundamentaría el acuerdo mínimo que puede poner en pie al Estado.

Si una sociedad desea evitar los peligros de la tiranía y mantener su sistema de libertades públicas hará bien en asegurarse de que tanto su sistema educativo como institucional ponen los medios teóricos y prácticos para protegerlas suficientemente. Una sociedad que desee la continuidad del ejercicio democrático debe asegurarse de que en sus bases hay ciudadanos comprometidos con ella. Y dado que el ciudadano no es un “fruto natural de la tierra” (Savater, 1997: 174) sino que es un mínimo ideal al que se puede llegar si se ponen las condiciones necesarias, es labor del Estado la tarea de facilitar el desarrollo de las competencias cívicas para asegurar su legitimidad y estabilidad. Como decía Aristóteles, “...lo más importante de todo lo dicho, para que perduren los regímenes, y que ahora todos descuidan, es la educación de acuerdo con el régimen.” (2000: 1310a). La instrucción del “carácter democrático” es ineludible para preservar la democracia (*Ibid.*: 1337a). En este sentido, Aristóteles hablaba de la

importancia que tiene la enseñanza de los jóvenes (Aristóteles, 1988: 1180a). Montesquieu (2001) sostiene que, al igual que se hacía en la antigua Grecia, la educación ha de servir para que los ciudadanos practiquen las virtudes y respeten y defiendan sus instituciones y normas, lo que para el autor de las *Cartas persas* no requiere mucho esfuerzo, al no tratarse de algo que sea objeto de conocimiento, sino que se trata de un sentimiento que se debe cultivar. A través de la educación es posible enraizar en el carácter sentimientos de unidad con nuestros semejantes, imperiosos para armonizar los intereses individuales y los colectivos (Mill, 1997: 77). La educación puede crear el hábito de la deliberación y fomentar la capacidad de argumentar y tratar de comprender las razones de los otros, así como capacitar a los ciudadanos para ser comprender las explicaciones de los expertos y llegar a emitir juicios formados y razonados.

Todo ello velando porque la educación cívica no se convierta en un modo para beneficiar a un gobierno determinado ni para promocionar una determinada doctrina comprensiva, sino que sirva para profundizar en el conocimiento de valores ligados a la práctica democrática y los principios que la sustentan:¹⁵³ el fomento de la reciprocidad, la responsabilidad y la participación política, el respeto por los otros y las opiniones diferentes y reconocimiento de los derechos y deberes propios y ajenos, la comprensión de las dimensiones racionales y morales del ser humano, el papel de los derechos humanos como referencia ética, la apuesta por la deliberación y la negociación como forma de afrontar los conflictos con otros y el rechazo de la violencia ilegítima. Es necesario fomentar una sólida cultura democrática que combata los fundamentalismos y las doctrinas que sostienen el monismo moral y que defienda en la tolerancia de las doctrinas razonables desde el presupuesto de que las instituciones no son las responsables de la educación moral de ciudadanos adultos y que no se pueden imponer patrones de conducta virtuosos (Vargas Machuca, 2005: 318).

En conclusión, dejamos sentado lo siguiente antes de proseguir:

- a) El ordenamiento jurídico es sin duda alguna el esqueleto que vertebra a las sociedades y es inseparable de cualquier noción de Estado.
- b) El choque de intereses entre individuos es un elemento constante en las relaciones sociales que hace necesaria la presencia de una autoridad coactiva que reconduzca las inclinaciones antisociales humanas, que indudablemente existen.

¹⁵³ Para ello, es necesario que se explicita en qué medida las prácticas promocionadas contribuyen a la defensa de una democracia justa.

- c) Racionalidad y razonabilidad son componentes básicos que se presentan conjuntamente.
- d) La presencia de las virtudes cívicas basadas en la razonabilidad es un complemento que elimina las contrapartidas mencionadas de un Estado basado únicamente en la vigilancia y el castigo.
- e) La razonabilidad se asienta sobre unas condiciones de justicia.
- f) Una democracia estable requiere condiciones de justicia, razonabilidad ciudadana y el compromiso vigilante con la defensa de sus instituciones y libertades.
- g) Las virtudes cívicas pueden ser fomentadas por el Estado dentro de determinados límites.

11 EPÍLOGO

De forma sumaria, recogemos algunas de las principales conclusiones que extraemos de los capítulos de esta segunda parte antes de pasar a la última sección del trabajo.

Partiendo del carácter artificial de la armonía social, en primer lugar, hemos defendido el Estado, entendido como un modelo de organización política con capacidad para dar respuesta a la necesidad primaria de seguridad del hombre. Hemos argumentado a favor de su plasticidad estructural para adoptar diversas formas y responder a las necesidades de ordenamiento de diferentes colectivos. El Estado es la instancia capaz de garantizar el fin de los conflictos, insustituible en sociedades complejas. Si el Estado nacional respondía a una situación de creciente complejidad, entendemos que no habría contradicción en concebir un posible Estado global partiendo en principio de las mismas premisas, con la salvedad de que se extendería a la comunidad humana la protección de la que sin Estado carecerían.

A continuación nos hemos preguntado por sus condiciones de legitimidad para monopolizar la violencia y ejercer el control político de un colectivo desde la perspectiva utilitarista, contractualista y libertaria. Buscando las condiciones que un poder político debe cumplir tanto en su constitución como en sus actuaciones para definirse como legítimo hemos concluido que es necesario partir de una base igualitarista, presente en los fundamentos de estas tres doctrinas políticas, que se resume en que todos sean tratados del mismo modo y que nadie cuente como más. Para ello es necesario fundamentar sobre términos de justicia que sean ciegos a los intereses parciales y que tome a cada individuo con independencia de sus características concretas y arrancando del mismo punto de partida. El objetivo es que sus fundamentos no puedan ser deslegitimados racionalmente ni generar objeciones sostenibles

Esto nos pone en situación de formular a continuación qué áreas podían justificarse como dentro de las competencias legítimas del Estado. Además del control de la violencia hemos destacado dos áreas básicas: en primer lugar, la garantía del respeto a los derechos y libertades fundamentales del individuo. A pesar de sus diferencias, las tres escuelas defienden la inviolabilidad de los derechos individuales que es necesario defender y sacralizar por encima de otras consideraciones ya que no hay compensación posible a su destrucción.

En segundo lugar, seguimos a Rawls y defendemos la necesidad del compromiso institucional con la distribución de la riqueza, así como en el establecimiento de límites

a las desigualdades entre los ciudadanos.

Seguidamente, hemos argumentado a favor de la forma democrática del Estado, revisando algunas de las críticas que se han vertido contra ella y argumentando por su vigencia y superioridad frente a otros modelos.

Para finalizar, hemos abordado la cuestión de la estabilidad de un Estado democrático haciendo hincapié en su doble basamento: el institucional, ligado a las condiciones de la justicia y su plasmación efectiva en la estructura básica y el actitudinal, referido a las exigencias cívicas ciudadanas que un modelo democrático demanda para su funcionamiento eficiente y a salvo de involuciones.

De cara a fundamentar una entidad política global partimos de la viabilidad y legitimidad del Estado como modelo adecuado para organizar sociedades complejas, asumimos como irrenunciables los principios democráticos que lo dan forma y trataremos de aplicar sus dos competencias básicas en la arena global.

PARTE III: ESTADO GLOBAL

- 12 JUSTIFICACIÓN**
- 13 UN ESTADO GLOBAL PARA UN MUNDO PLURAL**
- 14 LAS BASES PARA UN ACUERDO POLÍTICO GLOBAL**
- 15 EL ESTADO GLOBAL Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD NACIONAL**
- 16 FUNCIONES DE UN ESTADO GLOBAL**
- 17 POSIBLES OBJECIONES Y ÚLTIMAS CONSIDERACIONES**

12 JUSTIFICACIÓN

12.1 DE LA LEGITIMIDAD ESTATAL A LA LEGITIMIDAD INTERNACIONAL. PREMISAS INICIALES

Hemos justificado la necesidad del Estado como medio para asegurar los beneficios de la cooperación social y hemos tratado de defender sus condiciones de legitimidad, sus competencias mínimas, su forma y requisitos. Resta ahora volver a nuestro tema y aplicar estos principios a la cuestión que dejábamos abierta al comienzo de este trabajo: el problema de la ausencia de instituciones políticas globales legítimas que se impongan a los heterogéneos focos de poder existentes. Será pues pertinente que nos preguntemos por la necesidad de instaurar un poder político que sobrepase los límites tradicionales del Estado-nación doméstico para extenderlo al plano global. Sin prejuzgar su estructura concreta o sus funciones, sobre las que debatiremos a lo largo del desarrollo argumental, llamaremos a esta entidad *Estado global*.

Arrancamos de los siguientes puntos de partida, que de forma sucinta pasamos a tratar:

1. La imposibilidad del aislamiento y los desafíos globales
2. La salida de lo político del marco categorial del Estado-nación
3. La inconclusa extensión de la democracia
4. El estado de naturaleza global
5. El cambio adaptativo de estructuras políticas

12.1.1 *La imposibilidad del aislamiento y los desafíos globales*

Partimos de que la globalización encarna la imposibilidad del aislamiento; no es posible vivir ya en Estados nacionales al margen de los procesos transnacionales. Las sociedades limitadas y organizadas dentro de las fronteras definidas de sus respectivos Estados nacionales, propias de la primera modernidad, han dado paso a una sociedad insertada y mezclada, *velis nolis*, con otras sociedades y formas de vida transnacionales. Las fronteras son porosas al dinero, las tecnologías, la información y los riesgos (Beck, 1998: 42). Cada vez surgen más comunidades de intereses sociales, religiosos, asociativos, culturales, políticos o de cualquier tipo que son compartidos por miles de seres humanos traspasando fronteras. Las personas de diferentes Estados se agrupan, muchas familias tienen a sus miembros en países distintos, las empresas y bancos operan más allá de las fronteras en las que fueron creados, etc. Los procesos de globalización han acabado definitivamente con el modelo westafliano y sus esquemas territoriales definidos y clausurados. El tiempo de los Estados plenamente soberanos,

separados e independientes ya ha concluido (Toulmin, 2001: 288) y la idea de coexistir en comunidades autárquicas y cerradas a las influencias e intercambios con otros no es hoy viable. Tal vez nunca lo fue del todo.

En una situación de creciente complejidad e interdependencia ya no se puede hablar de zonas ajenas: no existen territorios externos. Vivimos en una situación de inclusión total o de ausencia de “afueras” (Bauman, 2009) que hace más cierto el proverbio: “*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*”. Lo que acontece en cualquier parte del mundo puede tener repercusiones en cualquier otro lugar. Como hemos podido comprobar en la reciente crisis económica mundial de 2008, un fallo en una parte del sistema tiene efectos en todas las demás y las decisiones nacionales tienen repercusiones internacionales: talar zonas arboladas, construir centrales nucleares o incluso modificar los tipos de interés pueden tener consecuencias que traspasen las fronteras territoriales de un Estado. La autonomía soberana de los Estados es puesta en entredicho en casos como estos (Held, 2007: 409). Ahora bien, decir que la humanidad está más abierta y conectada que nunca no implica que esté unida, ya que la conexión es condición necesaria, mas no suficiente.

De lo que no cabe duda es de que la existencia de problemas que sobrepasan la capacidad de los Estados hace tambalearse el esquema anterior de Estados aislados e independientes. Tal sería el caso de la protección de los derechos humanos, las epidemias, las cada vez más frecuentes catástrofes medioambientales, las bolsas de refugiados, las políticas de seguridad, los conflictos bélicos, la corrupción internacional, la existencia de mafias, los delitos a través de internet, la evasión de impuestos, las crisis monetarias, la falta de control sobre los mercados financieros, la amenaza terrorista, el agotamiento de los recursos naturales, la pobreza, la degradación ambiental o el peligro del terrorismo, por citar algunos de ellos. La conjunción de todos estos factores configura un único escenario global al que Beck llama “la sociedad del riesgo mundial”, puesto que las amenazas se ciernen sobre todos:¹⁵⁴

“...la civilización se pone en peligro a sí misma, cosa no imputable a Dios, a los dioses ni a la naturaleza, sino a las decisiones humanas y los efectos industriales, es decir, a la tendencia de la civilización a configurar y controlar todo” (Beck, 1998: 65).

Giddens habla del precipicio de la historia, refiriéndose a que por primera vez en el medio millón de años de la historia de la humanidad se ha llegado a la posibilidad de que se pueda hacer desaparecer la humanidad entera (Giddens,

¹⁵⁴ No obstante, conviene matizar que, aunque estos factores influyen universalmente no lo hacen en la misma medida. Los países más desarrollados, a pesar de ser los responsables de algunos de ellos, están más protegidos que los países menos desarrollados, al menos en el corto plazo.

1987: 182). Ciertamente, la extensión de medios de violencia, por citar uno de los riesgos a los que alude Beck, se ha incrementado notablemente: mientras que a principios del siglo XIX los Estados podrían tener que sacrificar a decenas de miles de hombres para imponerse militarmente, a finales del mismo siglo ello requería la sangre de millones de personas (Schell, 2005: 63). Un futuro basado en esta dinámica podría llegar a convertirse en una amenaza para la humanidad en su conjunto (Beck, 2009: 38). Muchos de los desafíos actuales no son nuevos, la novedad es que pocos se atreverían a discutir actualmente que su alcance y profundidad demandan la concertación de esfuerzos para abordarlos. Se trata de una situación similar a la descrita en el dilema del prisionero o el dilema de los comunes que exige una política coordinada a través de una decisión unitaria. De seguir cada uno con sus intereses se desembocaría en el peor de los escenarios posibles.

12.1.2 La salida de lo político del marco categorial del Estado-nación

La instancia marco donde se conjugaban los derechos y deberes de los ciudadanos, el Estado-nación, ha sufrido un progresivo cambio de carácter y atribuciones. Si para Bodin lo fundamental del Estado era su soberanía: un poder que no reconoce ninguna instancia superior interna o externamente, en la “segunda modernidad” tal poder ha dejado de ser perpetuo y absoluto. Las atribuciones clásicas del Estado moderno: moneda, política exterior, justicia y ejército dejan de ser competencia interna y se delegan, como en el caso de la Unión Europea, a instancias supranacionales. Con los recientes flujos de poder, especialmente desde los años noventa, los Estados nacionales ceden áreas competenciales que anteriormente les estaban reservadas en exclusividad y aparecen nuevos centros de decisión dentro del espacio global. Aunque pudiera parecer una paradoja, para poder encarar y resolver muchos de los problemas globales (terrorismo, mafias, protección medioambiental, etc.), los Estados han de delegar soberanía a instancias políticas superiores para recuperarla en un concierto internacional de voluntades. Beck habla de la “autoafirmación debido a la auto-desposesión” (Beck, 1998: 188) como el único medio que tienen los Estados para ampliar su capacidad efectiva de influencia sobre asuntos que se escaparían de su alcance si actuaran de forma individual.¹⁵⁵ De manera que estas cesiones de soberanía que producen entidades supranacionales son la única respuesta para satisfacer los intereses nacionales.

Por otro lado, los factores primarios de la producción y el intercambio -capital, tecnología, personas y bienes- se mueven con creciente facilidad a través de los límites

¹⁵⁵ En asuntos como la evasión de impuestos, la delincuencia económica o la lucha contra el paro, por citar algunos ejemplos.

nacionales y el Estado-nación posee cada vez menos poder para regular estos flujos e imponer su autoridad sobre ellos. Incluso los Estado-nación más poderosos ya no pueden ser considerados como autoridades supremas y soberanas ni dentro ni fuera de sus fronteras. En estos casos no se trata de una cesión explícita de soberanía, cabría hablar más bien de una pérdida. Los Estados dejan de ser los polos que concentraban la política y el poder simultáneamente. El binomio política-poder se desgaja y se liberan fuerzas del control público (Beck, 2009: 34). El beneficio privado sin interferencias, incompatible con una sociedad cooperativa, reemplaza a la búsqueda de los intereses colectivamente establecidos (Biehl, 1998: 117). Estas fuerzas, cuya relevancia siempre será directamente proporcional al poder que absorban de los Estados, aprovechan la ausencia de un contrapoder para operar libremente.

“...el término «globalización» actualmente omnipresente en toda manifestación pública, no apunta precisamente al final de la política, sino simplemente a una salida de lo político del marco categorial del Estado nacional y del sistema de roles al uso de eso que se ha dado en llamar el quehacer «político» y «no-político»” (Beck, 1998: 15)

Discrepamos de la idea de que las funciones del Estado y sus mecanismos regulatorios hayan continuado dirigiendo el reino de la producción económica y social y del intercambio, menos aún que los organismos nacionales y supranacionales estén unidos bajo una única lógica de mando (el Imperio) (Hardt y Negri, 2002: 4). No existe control de la globalización en clave nacional (Beck 1998: 216) ni existe ningún poder equivalente al Estado soberano capaz de garantizar el gobierno de lo público a escala global. Creemos más bien que la soberanía de los Estados se ve comprometida desde muchos flancos. Por un lado, debido a la ampliación de la jurisdicción de las instituciones regionales o internacionales y a causa de las obligaciones derivadas del derecho internacional (Lucena Cid, 2011) y por otro ante los diversos focos de poder extraestatales. Muchos de los componentes originarios de la soberanía estatal se han diluido en toda una malla de relaciones de poder, donde no hay un mando único, y muchas competencias se yuxtaponen en distintas esferas.¹⁵⁶ El solapamiento de competencias provoca descoordinación entre instituciones. El hecho de no haber un responsable político diluye la responsabilidad y redundante en la inacción. La interconexión de decisiones y de consecuencias políticas altera el modo de entender la política desde un concepto de soberanía estatal (Held, 2007: 410).

No existe un derecho internacional asentado sobre instituciones públicas con suficiente capacidad y autonomía para hacer frente a estas fuerzas. Como resultado de la escisión

¹⁵⁶ Si en 1909 había 37 organizaciones gubernamentales internacionales y 176 no gubernamentales, en 1996 pasaron a ser 4.667 y 25.260 respectivamente (Held, 2007: 418)

de lo político del terreno de juego estatal, las instituciones estatales se ven debilitadas y forzadas a operar en un espacio cada vez más local. El declive del Estado-nación se debe principalmente a su incapacidad de abordar los problemas que afectan a las poblaciones en el mundo de hoy.

Los Estados son ahora actores que han de compartir un escenario que antes les estaba reservado solo a ellos. Estos otros poderes, como los movimientos sociales y políticos, organizaciones internacionales, ONG, instituciones, grupos, agencias, empresas transnacionales, OTAN, confesiones religiosas, entidades políticas regionales, cárteles de la droga, FMI, BM, etc. han irrumpido en el nuevo entramado del escenario internacional y son capaces de participar con pujanza, dejando claro que la *realpolitik* nacional se está convirtiendo en un juego en el que todos pierden (Beck, 2009: 31).

En esta nueva realidad el poder se disemina e inaugura una nueva era del policentrismo, dando como resultado un “sistema multicéntrico” (Held, 2005: 107) de “estructura reticular” (del Águila & Vallespín, 2006: 533).¹⁵⁷ La redistribución y flujo de poderes recuerda en cierto sentido a la poliarquía medieval, cuando el poder estaba fragmentado en focos de poder políticos y no políticos. Entonces y ahora, destaca la ausencia de una estructura de poder única y estable. James Rosenau (Rosenau, 1990) habla de los “dos mundos” en la esfera política internacional, en referencia al complejo entramado de poderes en competencia mutua: los Estados nacionales por un lado y las organizaciones transnacionales de diferente signo por otro.

12.1.3 La inconclusa extensión de la democracia

No hay razones que impidan la extensión de la democracia desde el ámbito estatal a uno superior. Allí donde está presente, la democracia aparece confinada dentro de los límites del Estado nación. A pesar de que muchas otras facetas de la vida ya han sido globalizadas, es sorprendente que la democracia no lo haya hecho aún. Mientras que el sistema actual es abiertamente posnacional en lo económico, sigue siendo nacional en lo político (Castany Prado, 2006). Esto es así porque la democracia requiere de instituciones para ser efectiva (Bauman, 2009, 42). Sin un marco político e institucional no es posible la implantación de un modelo democrático (PNUD, 2008: 13).

La maldad de la naturaleza humana, decía Kant, aparece desnuda cuando los pueblos se relacionan sin un sistema de derecho que regule sus interacciones (Kant, 2003: 22). La presteza con la que los hombres declaran la guerra es una tendencia de la que Kant dice

¹⁵⁷ La estructura reticular hace referencia a la compleja red de relaciones y dependencias de los Estados, tanto en el ámbito interno como el externo.

que “parece estar ínsita en la naturaleza humana” (Kant, 2003: 8).¹⁵⁸ Como ya lo hemos defendido con anterioridad en este trabajo, no creemos necesario abundar en que el monopolio de la violencia es un instrumento insustituible para eliminar la violencia de las relaciones humanas.

12.1.4 El estado de naturaleza global

La actual situación mundial de reparto de poder, riqueza y capacidad de participación política no se apoya en la legitimidad que proviene del respaldo ciudadano. Dos son los focos de conflicto que destacamos: por un lado, la ausencia de instituciones políticas globales y legítimas que regulen las relaciones entre Estados y por otro, la existencia de focos de poder que operan al margen del control político.

Con respecto a la primera parte, pudiera pensarse que el ámbito de las relaciones internacionales a menudo se ha caracterizado por la imposición del poder de unos sobre otros y que los periodos de paz son momentos inestables y transitorios.¹⁵⁹ Ciertamente, el modo actual en el que los Estados operan está más cerca de un modelo anárquico o de estado de naturaleza que de una sociedad política. Así lo cree Giddens, para quien “*We live not only in a world capitalist economy but in a world politico-military order of anarchically organized nation-states*” (Giddens, 1987: 180).

Sin embargo, en aras de la seguridad, es posible defender la existencia de una Constitución en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho (Kant, 2003: 21). Kant afirmaba que para que pudiera haber un derecho internacional era necesaria la existencia de una entidad política superior (la confederación de Estados). En caso contrario lo que hay es una “situación de guerra” (Ibíd.: 40). La situación global demanda poderes más efectivos y, sobre todo, más legítimos que posibiliten la regulación de este estado de naturaleza (Habermas, Held y Kymlicka, 2005).

La segunda parte del problema apunta a la cuestión de la soberanía de una hipotética sociedad política global, cuya naturaleza habría de ser capaz de impedir que los desafíos de las fuerzas extra-políticas mantuvieran desgajado el par política-poder.

12.1.5 El cambio adaptativo de estructuras políticas

Apuntemos por último que la historia muestra que los grupos humanos han pasado de

¹⁵⁸ Al hilo de esta afirmación y persiguiendo el ideal de la paz perpetua, Kant entendía que la presencia de ejércitos permanentes eran una amenaza permanente por su constante disposición a entablar batalla además de por constituir una carga para los ciudadanos.

¹⁵⁹ Tal es la tesis defendida por autores como Gilpin, para quien las relaciones internacionales han dependido siempre del poder con que cada actor internacional tuviera, manteniéndose en un estado de naturaleza desde tiempos inmemoriales hasta el presente. Véase *War and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 7 y cap. 6. Citado en John Rawls, *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona: Paidós, 2001: 39-40.

pequeñas agrupaciones a mayores entidades políticas una vez que sus sociedades se hacían más sofisticadas. Si el Estado fue la respuesta que adoptaron las sociedades complejas en número de habitantes y en extensión con el fin de organizarse de manera más acorde con sus necesidades y su entorno, puede que ese mismo modelo o alguna variante suya sirva para dar el salto a una legalidad global por medio de un sistema democrático más allá del Estado-Nación (Beck, 2009: 27). La posibilidad de un Estado global responde a la misma lógica que la creación de los Estados nacionales. Si estos eran la respuesta política coordinada ante determinadas amenazas externas, el Estado global respondería por su parte a similares exigencias. Evidentemente, las demandas actuales son del todo diferentes a las que llevaron a Maquiavelo o Hobbes a defender un Estado fuerte y unificado, pero los desafíos de hoy están igualmente presentes y son las necesidades las que crean las herramientas.

12.2 GÉNESIS POLÍTICA DE LA GLOBALIZACIÓN

Todas estas premisas nos sitúan en un escenario novedoso que demanda la reunión de poder y política. Sin la recuperación del poder para lo político desaparecería la efectividad de la instancia legítima de toma de decisiones colectivas. Nuestro objetivo es defender la génesis política de la globalización, es decir, la necesidad de armar una autoridad política global con poder coercitivo que regule las relaciones interestatales y los focos de poder extra-políticos, atendiendo a los intereses colectivos.

A pesar del grueso historial opresivo de los Estados,¹⁶⁰ un mundo con un deficiente o incompleto Estado global sería menos injusto que un mundo sin él. La ausencia de Estado global y el consiguiente vacío de poder legítimo es una puerta abierta a los abusos y deja en situación de indefensión a los más débiles, al no poder ni valerse por sus propios medios ni estar en posición de exigir responsabilidades a nadie. La ausencia de Estado separa cada vez más a las elites mundiales sin fronteras de los perdedores (Beck, 2009: 34) y avala la imagen de una sociedad que funciona sin centro de decisiones. La globalización de la política podría ser vista como la última etapa de constitución de un sistema nervioso sobre todo el planeta (Morin, 2010: 27) con un centro de decisiones integrador que velara por los derechos y libertades de los ciudadanos y asegurara un reparto equilibrado de bienes primarios. Hablamos de un poder político como el Estado, capaz de imponer restricciones a quienes cuentan con poder para imponerse a otros.

Indudablemente, junto con estos factores habremos de tener en cuenta otros problemas

¹⁶⁰ Guerras impulsadas por elites, hambrunas, muerte de civiles, corrupción, abuso de poder, totalitarismos, ataques a minorías, recortes de libertades...

de tipo teórico y práctico que pasaremos a estudiar y averiguar si alguno de ellos o el conjunto alcanza la envergadura de impedimento. Señalaremos algunas vías muertas que conviene esquivar, abordaremos el problema de su establecimiento y estabilidad, esbozaremos cuáles serían sus requisitos y finalmente, para concluir, aventuraremos algunas conclusiones.

13 UN ESTADO GLOBAL PARA UN MUNDO PLURAL

13.1 LA PLURALIDAD AXIOLÓGICA DE LAS SOCIEDADES GLOBALES

A pesar de que desde diversos foros se denuncie la creciente homogeneidad cultural mundial o el empobrecimiento de las ricas y variadas identidades locales absorbidas por el poder de lo global, estamos lejos de haber llegado, al menos en lo referido a doctrinas morales, religiosas o filosóficas, a una única aldea global homogénea. Sin duda, la hegemónica economía de mercado o el poder de las grandes multinacionales del ocio influyen y marcan tendencias a lo largo del mundo por medio de la difusión de sus productos y mercancías, pero tal supremacía mediática o mercantil, con ser alta, no ha provocado una colonización de las conciencias que resulte en un único modo de entender la vida. El mundo está organizado políticamente alrededor de un significativo número de Estados de diverso tamaño, con diferentes regímenes políticos basados en valores dispares y en ocasiones, opuestos. Diferentes idiomas, tradiciones, costumbres, concepciones filosóficas y religiones coexisten dentro y fuera de los compartimentos estatales, siendo tales contrastes un hecho innegable.

Por otro lado, el influjo cultural hegemónico de Occidente, reforzado por el poder de los medios de comunicación y los altos índices de desarrollo posee un indudable magnetismo para las migraciones. A ello se suma la unificación de los mercados de capitales, mercancías y servicios que impulsa tanto a empleadores como a empleados a pensar en el planeta como un único mercado laboral. La pobreza y los desequilibrios entre países (la renta es seis veces superior en Estados Unidos frente a Méjico, o dieciséis veces superior en España con respecto a Marruecos) junto con la inestabilidad de los países de origen o las catástrofes medioambientales hacen que bolsas de población intenten emigrar a lugares más prósperos (Gutiérrez Gutiérrez, 2009).¹⁶¹ Como resultado de ello, los Estados, singularmente los occidentales, asisten a la llegada progresiva de personas procedentes de otros países, que traen consigo una miríada de culturas, lenguas y cosmovisiones. Lo que encontramos en estos países no son naciones homogéneas sino más bien sociedades polifónicas con enorme heterogeneidad y muy variadas nociones de lo que cada individuo entiende por una vida buena. Los densos movimientos migratorios y las influencias mutuas entre pueblos han cambiado la faz de las sociedades haciendo que la diversidad cultural, reflejada en las disímiles creencias, valores y estilos de vida, sea un factor imposible de soslayar.

¹⁶¹ Sirva como ilustración este dato: actualmente hay más de 40 millones de personas en todo el mundo internamente desplazadas en sus propios países, o refugiados en otro país (UNFPA, 2010: 63).

La coexistencia de ideas y doctrinas comprensivas encontradas e irreconciliables es “el resultado inevitable a largo plazo de las facultades de la razón humana desarrolladas en el marco de instituciones duraderas libres” (Rawls, 1996: 12, 33). Este pluralismo es un rasgo estructural, no coyuntural, que estará presente siempre y cuando las instituciones permitan suficiente libertad para que afloren: “*a diversity of reasonable comprehensive doctrines is a permanent feature of a democratic society*” (Rawls, 2001b, 40). El pluralismo es el “destino irreversible de nuestra época” (Cerezo Galán, 2005: 224). Es necesario partir del horizonte de sociedades axiológicamente híbridas, donde no todos comparten la misma cosmovisión y donde la hibridación y la heterogeneidad son las señas de identidad.¹⁶²

El pluralismo puede ser esgrimido como un impedimento, o al menos como un factor que dificulta el establecimiento de un Estado global. Si la diversidad de modos de vida ya preocupaba en la filosofía moderna (Appiah, 2005: xv), pensamos que mucho más importante es ahora, especialmente si tratamos de elaborar una teoría política con un horizonte global. La cuestión es la de partir del hecho de las diferencias, asumir sus implicaciones y abordarlas políticamente.

En opinión del antropólogo Clyde Kluckhohn, el dilema crucial del mundo actual es la cuestión siguiente: “¿Cómo es posible que gentes de apariencias diferentes, con lenguas mutuamente ininteligibles y formas distintas de vida convivan pacíficamente?”¹⁶³ Tanto si se interpreta de forma descriptiva: ¿cómo es posible que *de hecho* vivan pacíficamente a pesar de sus diferencias? o de forma normativa-desiderativa: ¿cómo conseguir que lo hagan? creemos que es un asunto capital al que intentaremos responder desde el plano normativo.

En muy parecidos términos aborda Rawls este problema. A su juicio hay tres cuestiones de las que el liberalismo debe responder. La primera es hallar una concepción de la justicia que sea capaz de establecer cómo se llevará a cabo la cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, la segunda cuestión respecta a los fundamentos de la tolerancia en sociedades plurales y de la combinación de ambas surge el problema de la estabilidad de una sociedad que albergue a ciudadanos que son tan libres como dispares entre sí (Rawls, 1996: 78).

¹⁶² Ya Weber advirtió que la homogeneidad cultural quedaba desplazada por lo que definió como “politeísmo axiológico”, resultado del despliegue de los ideales de libertad e igualdad procedentes de la Ilustración.

¹⁶³ *Mirror for Man: A Survey of Human Behaviour and Social Attitudes*. Greenwich, CT: Fawcett, 1944: 9. Citado en (Kottak, 2006: xix)

13.2 LA DISTINCIÓN ENTRE LO POLÍTICO Y LO DOCTRINAL

Resolver la cuestión de cómo acomodar dentro de una misma estructura política global a las diferentes sensibilidades que habitan el planeta nos lleva a defender la distinción que da título a este apartado. La historia nos proporciona indicios de cómo pueden resolverse problemas como el de la heterogeneidad doctrinal. Por tanto, si tenemos en consideración las estériles controversias doctrinales y las sangrientas guerras que desangraron Europa en los siglos XVI y XVII, comenzaremos afirmando la pertinencia de entender que lo político y lo doctrinal son dos reinos con legalidades distintas (Rawls, 1996: 170).¹⁶⁴

“...I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the business of civil government from that of religion and to settle the just bound that lie between the one and the other.” (Locke, 1963: 15)¹⁶⁵

En efecto, uno de los logros del pensamiento occidental ha sido el de llegar a tomar a los individuos como iguales con independencia de sus doctrinas religiosas, morales o filosóficas. Estas son dos de las valiosas premisas que tomamos del liberalismo que, como señala Rawls, están muy relacionadas con las consecuencias de la Reforma, la tolerancia doctrinal y la libertad de culto y de pensamiento (Rawls, 1996: 20), aunque mucho antes ya existieran alegatos en favor de un pensamiento reductivamente político.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Para ampliar este asunto véase Fernández del Riesgo, Manuel. *El conflicto entre el poder político y el poder religioso*. Madrid: PPC, 2010.

¹⁶⁵ Usamos la versión inglesa del texto siguiendo el juicio de Mario Montuori, a quien le ofrece el mismo o más respeto que la versión latina en base a dos razones: la edición latina se publicó en ausencia del autor y el propio Locke se lamentaba de su imperfecto dominio del latín. Por el contrario, la traducción al inglés de Popple se hizo bajo la supervisión del filósofo y en su lengua materna. Cfr. Introducción a la obra citada.

¹⁶⁶ En 1250, Giovanni da Viterbo, en su obra *De regimine civitatum* (Cfr. Skinner, 2002: 39) defendía la separación radical entre las autoridades temporales y las eclesiásticas apelando a que ambas persiguen fines totalmente diferentes, lo que implica el rechazo a las aspiraciones de la Iglesia a reclamar cualquier prerrogativa de poder dentro del ámbito civil. Seguidamente, Maquiavelo, adoctrinado en el Renacimiento pagano italiano, defendió la primacía del plano político secular sobre el poder religioso y desplazó la religión del escenario político, tomando su presencia como un hecho social sobre cuya verdad o falsedad mantuvo una absoluta indiferencia (Sabine, 1965: 280). Del mismo modo, cuando Maquiavelo estudiaba los principados eclesiásticos y las instituciones políticas afirmaba que pertenecían a dos legalidades distintas. La secularización de lo político que inicia Maquiavelo causa una revolución teórica que liquida la línea discursiva anterior. Después de Maquiavelo, otros autores siguieron la línea de pensamiento que dejó abierta. Jean Bodin (1530-1596), filósofo, jurista y economista francés, en *Los seis libros de la República*, de 1576, estudiará el Estado desde un punto de vista racional y no dogmático, convirtiéndose en el precursor de la nueva ciencia política. Richard Hooker (1554-1600) afirmará que la base del poder político ha de ser el consentimiento de toda la sociedad y que ningún individuo particular tiene derecho para dirigir legítimamente a los demás sin el asentimiento de toda la sociedad. Hugo Grocio (1583-1645) construirá su pensamiento político con una fundamentación exclusivamente humana, iniciando una orientación inmanente defensora de la importancia de los pactos en tanto que considerados como la base sobre la que se asienta la sociedad. En el plano teórico, desde entonces no hay retorno posible al orden teocrático medieval. De esta confianza en las luces de la razón se nutriría la Europa ilustrada a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII. No obstante, la

Es un hito histórico, fruto de una rica tradición filosófica, organizar la cooperación social sin restricciones, considerando al diferente como merecedor de respeto, por encima de discrepancias irresolubles en materias como la fe o las creencias más profundas de cualquier índole.¹⁶⁷ Delimitar ambos campos supone además reconocer la dignidad y la responsabilidad de la acción humana tanto en lo político como en lo doctrinal. El problema siguiente es el de deslindar los territorios en los que cada ámbito tiene competencias y establecer criterios para dirimir posibles interferencias.

El ámbito político exige el cumplimiento universal de una serie de normas cuyo alcance es restringido. Por el contrario, lo doctrinal sería de seguimiento particular, pero con más amplio alcance. Hablamos de doctrinas comprensivas para referirnos a una concepción general inteligible del mundo que cubre los principales aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de una manera más o menos consistente y coherente, organizando y perfilando los valores hasta hacerlos compatibles entre sí (Rawls, 1996, 90). Las normas doctrinales pueden llegar hasta las conciencias y las conductas privadas de los individuos; por el contrario, el campo de lo político afecta únicamente a las acciones, y dentro de estas, solo a aquellas que son públicas y tienen efectos sociales, sin valorar las intenciones o la conciencia de los individuos.

Lo político ha de ser lo consensuado y aceptado por todos porque es el marco regulador de las instituciones encargadas de mantener la justicia social y la estabilidad pacífica del colectivo. Las cuestiones políticas fundamentales son un suelo compartido por todos, mientras que las doctrinas comprensivas solo resultan aceptables para sus adeptos. Hechas estas consideraciones, puede defenderse la conveniencia de extraer del debate político las cuestiones doctrinales más controvertidas para centrarse en lo reductivamente político, algo que Rawls no había explicitado suficientemente en su *Teoría de la justicia*, pero que sí desarrolla en *El liberalismo político*. En asuntos políticos fundamentales es necesario aplicar un punto de vista excluyente. Es decir, que las razones aportadas que estén explícitamente fundamentadas en doctrinas comprensivas de los ciudadanos deben quedar excluidas de la razón pública (Rawls,

discusión práctica en torno a las zonas intermedias no se ha zanjado aún hoy. Las nuevas realidades sociales han convertido al hecho religioso en uno de los temas candentes y abiertos en la vida pública con discusiones nuevas como el derecho a la presencia o uso de símbolos religiosos en espacios públicos, la cuestión acerca de la prohibición del uso de velos, la integración de lo doctrinal en el sistema educativo, la amenaza del fundamentalismo terrorista, el respeto hacia las diferentes confesiones, etc.

¹⁶⁷ El grupo de los “políticos” (*politiques*), al que pertenecía Bodin, figuran entre los primeros que trataron la posibilidad de que diferentes concepciones religiosas pudieran convivir dentro del mismo Estado (Sabine, 1965: 313).

1996: 283).¹⁶⁸

No obstante, a renglón seguido, reconoce que en ocasiones se han invocado valores no políticos para defender valores políticos de la razón pública y cita como ejemplos el caso de los antiesclavistas en Estados Unidos y el movimiento por los derechos civiles liderado por Martin Luther King. Tales casos estarían justificados en la medida en que entonces se carecía de valores políticos a los que apelar. En ambos ejemplos, dichos movimientos anclaron en los fundamentos de sus doctrinas comprensivas su defensa de valores políticos, como la igualdad y la libertad. Y esto hace que el punto de vista excluyente, aun siendo el preferible, admita casos particulares como estos en los que puedan hacerse excepciones:

“Bajo condiciones diferentes, con diferentes doctrinas y diferentes prácticas a nuestra disposición, el ideal puede conseguirse óptimamente de modos diferentes, en los buenos tiempos siguiendo lo que a primera vista parece ser el punto de vista excluyente, y en tiempos menos buenos siguiendo lo que puede parecer el punto de vista incluyente.” (Rawls, 1996: 287)

Ahora bien, la línea que marca el final de la flexibilidad aparece cuando se trata de discutir las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica. Nos detendremos en esta cuestión más adelante. Del mismo modo, de las instituciones y funcionarios del Estado en el ejercicio de sus funciones y en foros oficiales se espera una posición no doctrinal en la que se aplique estrictamente el punto de vista excluyente (*Ibid.*: 271 y 288).¹⁶⁹

Lo político tiene una función arbitral, reforzada por el monopolio de la violencia legítima. No es su misión intentar promover la excelencia humana, si es que tal concepto pudiera llegar a definirse unívocamente. Un Estado, y mucho menos uno global, no puede sostener con su sistema legal la defensa de determinados ideales de excelencia humana o modelos de virtud particulares puesto que esos ámbitos no deben traspasar de los umbrales de lo privado. El Estado no se puede comprometer con ninguna de las doctrinas de máximos de la sociedad, por muy mayoritaria que sea (Rawls, 1996: 206) ni apoyar a unas en detrimento de otras. Ha de definirse como neutral y no puede hacer comparaciones o valoraciones sobre las doctrinas generales.

¹⁶⁸ Quienes se pronuncian en contra de determinadas acciones arguyendo por ejemplo que ningún padre o madre permitiría a su hijo tales conductas no están haciendo uso de la razón pública, sino que están trasladando al espacio público valores o ideas que provienen de la esfera familiar privada. Como es fácilmente constatable, los conjuntos de razones de ambas instancias no son intercambiables. La sociedad es el espacio de iguales, mientras que el familiar no lo es. Tanto vale para quienes pretender trasladar sin mayores argumentaciones valores comprensivos privados a la esfera política.

¹⁶⁹ Por lo demás, en el seno de la sociedad civil, los ciudadanos tienen perfecto derecho para justificar su voto o sus posiciones políticas respecto a cuestiones no fundamentales basándose en sus respectivas doctrinas comprensivas (*Ibid.*: 270).

No puede evaluar la medida en que los individuos conducen su estilo de vida ni juzgar el valor de sus objetivos. La neutralidad ideológica del Estado supone no incurrir en ninguna forma de proselitismo o de beneficio a algunos de los ciudadanos a costa de otros. Aun partiendo de principios de justicia sustantivos, así como de una concepción de la persona y la sociedad, ha de ser neutral de propósitos. No obstante, a pesar de ser imparcial, no es, ni ha de pretenderse que sea, neutral en sus efectos. Por poner un ejemplo, una vez eliminados los espacios que posibilitan la existencia de discriminaciones, aumenta la probabilidad de que los individuos rechacen doctrinas cuyos planteamientos las toleren. En este sentido, lo político no es ni pretende ser neutral en lo relativo a sus influencias (Rawls, 1996: 226 ss.). Parece tan inevitable (como deseable) que con el curso del tiempo, los principios rectores de un marco institucional que favorezca la igualdad de oportunidades acaben permeando en las doctrinas generales de la sociedad.

Es pertinente en este punto diferenciar entre una sociedad política y otras entidades como las asociaciones o las comunidades. Rawls aborda esta distinción con un objetivo: dejar claro que el Estado debe ser neutral, porque parte de que la sociedad en su conjunto, a diferencia de las asociaciones o comunidades, o incluso de los propios individuos, no tiene objetivos ni jerarquías de objetivos (*Ibid.*: 71-72; 312). Para Rawls, el diferente acceso al Estado marca la diferencia: antes de entrar en sociedad no disponemos de ningún tipo de identidad porque nacemos ya insertos en ella, mientras que la entrada a las comunidades, cuya esencia es estar regidas por doctrinas comprehensivas, es voluntaria.

En conclusión, en orden a garantizar una pacífica coexistencia de las diversas doctrinas y filosofías, el Estado ha de limitarse a proteger los derechos y las libertades individuales, sin pronunciarse sobre las formas de vida de los ciudadanos, permaneciendo neutral en cuestiones de naturaleza doctrinal.

La segunda de las dos facultades de la personalidad moral de los individuos, según la antropología rawlsiana, sería la capacidad para albergar una concepción del bien. Dicha capacidad faculta a cada individuo para formar, revisar y perseguir una doctrina, gracias a la cual su vida cobra sentido en un proceso que es a la vez individual y colectivo.

Las corrientes de filosofía política que hemos estudiado: utilitarismo, liberalismo y libertarismo estarían de acuerdo con aquella afirmación de Bentham según la cual cada individuo es su propio juez a la hora de decidir sus intereses. Desde diferentes ángulos, todas ellas aceptarían que ha de ser el individuo particular quien construya u opte por su particular idea de la vida buena, y que además lo haga en pie de igualdad con el resto de ciudadanos. Locke lo sostiene y lo apoya siempre que no haya perjuicios a terceros:

“Every man in that has the supreme and absolute authority of judging for himself. And the reason is because nobody else is concerned in it, nor can receive any prejudice from his conduct therein.” (Locke, 1963: 81)

Si se admite pues que nadie está en mejor posición que uno mismo para conocer, ponderar y evaluar sus propios intereses y fines últimos, se deduce que el Estado debe en principio inhibirse de intervenir en tal proceso. Lo doctrinal opera al margen del poder coercitivo de lo político. Locke decía que la fe no puede imponerse a la fuerza, sino con amor (Locke, 1963: 9). En consonancia con ello, como afirmaba Mill, “*all attempts by the State to bias the conclusions of its citizens on disputed subjects, are evil*” (Mill, 1869: 193). Esta idea, que Mill desarrollaría *in extenso*, concluye en la defensa de que todo individuo debería ser dejado a su plena libertad y espontaneidad en lo que toca a asuntos que solo a él le atañen (Mill, 1869: 187):

“In the conduct of human beings towards one another, it is necessary that general rules should for the most part be observed, in order that people may know what they have to expect but in each person's own concerns, his individual spontaneity is entitled to free exercise. Considerations to aid his judgment, exhortations to strengthen his will, may be offered to him, even obtruded on him, by others; but he himself is the final judge.” (*Ibid.*: 137)

En este espacio, los individuos optan por su modo de vida, del que no habrían de responder ante nadie. Una vez que se cuenta con unas instituciones-marco justas cada ciudadano debe ser libre para perseguir sus objetivos y aspiraciones a la luz de lo que razonablemente pueda esperar (Rawls, 1996: 64). En consecuencia, el ámbito de lo doctrinal debe tener suficiente amplitud para que cada ser humano despliegue sus potenciales a su manera, permitiendo en principio tantas posibilidades como caminos viables deciden emprender los sujetos.

No obstante, desde una posición perfeccionista, y por tal entendemos toda filosofía política que pretende erigir como criterio de corrección que los individuos alcancen la excelencia en algún tipo de capacidades humanas ideales,¹⁷⁰ podría argumentarse que puesto que existen, y ciertamente existen, decisiones y fines que son irracionales o mal valorados, el Estado podría influir en la toma de decisiones, con el fin de evitar elecciones irracionales. Pensamos que este argumento es erróneo por diferentes razones. En primer lugar, cabría hacer una objeción epistemológica para preguntar desde qué premisas habría de considerarse que el Estado tiene una posición mejor para conocer el bien o detectar los errores. ¿En base a qué argumentos habría una instancia de probar su mayor infalibilidad para definir cuál es la mejor vida posible? Si se respondiera y

¹⁷⁰ Este enfoque filosófico identifica determinadas formas de vida como superiores y puede llegar a convertirlas en meta política con carácter universalizable.

argumentara, lo cual no es fácil, que un imaginario comité de expertos podría ser capaz de conocer los verdaderos intereses de las personas, mejor incluso que ellas mismas, aún habrían de superar otra objeción no menor: ¿qué valor es el que las personas darían a sus vidas si estas estuvieran planificadas desde una instancia externa? Probablemente mucho menor al de otra vida en la que los errores y tropiezos fueran una posibilidad y se aceptaran como resultado de una elección personal y libre. Una vida conducida con valores ajenos no resulta tan apetecible. El control exterior de nuestras acciones y elecciones supone una devaluación de su valor, a pesar de que los resultados fueran mejores desde otra perspectiva. Para que alguien encuentre sentido a lo que hace y en lo que cree, los valores últimos en los que basa sus acciones y creencias han de ser el resultado de una elección libre y personal y no el resultado de una imposición externa. Los individuos por lo general prefieren ser dueños de sus vidas, lo cual implica que puedan optar entre opciones posibles, aun a riesgo de equivocarse. Tocqueville afirmaba al respecto que “el hombre está hecho así” y prefiere permanecer inmóvil antes que caminar sin independencia (Tocqueville, 2002: 101).

La perfectibilidad del hombre, con ser un dato cierto, no avala la idea de imponer una idea concreta de la perfección, puesto que existen muy variadas maneras por las que el hombre es capaz de desarrollar sus capacidades. Ni existe una naturaleza humana inamovible y eterna ni es posible encontrar verdades incontrovertibles al margen de vaivenes, no digamos ya hablar de leyes universales para el hombre. De ser así, desaparecería buena parte de lo genuinamente humano: la disidencia, el libre pensamiento, la espontaneidad y la posibilidad de ensayar distintos modos de vida. La variedad de modos de vida es un poderoso argumento empírico contra los intentos uniformizadores. Acaso una de las aportaciones más valiosas de algunos autores posmodernos como Lyotard y Vattimo sea su sospecha de los grandes metadiscursos legitimadores, especialmente cuando estos respaldan la uniformidad y lo atemporal y olvidan que la diferencia y la pluralidad son características tan humanas como la aspiración al orden. Un olvido que puede derivar en un pensamiento omniabarcante y totalitario.

“Estas cosmovisiones globales que pretendían ordenar el mundo totalmente y que aparecían como alternativas excluyentes, produjeron monstruos: las políticas fascistas de exterminio, el *goulag* comunista, el imperialismo liberal. La posmodernidad denunció a los metarrelatos como formas de exclusión de lo heterogéneo, como mecanismos de aplastamiento de lo distinto, de lo local, de lo peculiar, de lo diferente (por ejemplo, Lyotard, 1984)” (del Águila & Vallespín, 2006: 527)

Del mismo modo que la adhesión íntima a las concepciones comprensivas y las éticas de máximos requiere un acto de voluntariedad exenta de coacción o imposición, el cambio de creencias es enteramente posible, pero debe igualmente el resultado de una modificación en el modo de evaluar, comprender o sentir algún fenómeno, es decir,

fruto de procesos cognitivos y sentimentales autónomos. Creer en la libertad de elegir y cambiar de creencias requiere partir de la premisa de que el individuo está por encima de sus propias ideas, y que el valor de su juicio individual es más alto que el de la fe que profesa, las concepciones que mantiene, el rol social que juega o incluso las creencias y valores imperantes en sociedad.

“...como ciudadanos que son, consideramos que son capaces de revisar y alterar esa concepción por motivos razonables y racionales, y que pueden hacerlo si lo desean. Como personas libres que son, los ciudadanos se arrogan el derecho a entender sus personas independientemente de cualquier concepción particular de ese tipo, con su esquema y con sus objetivos finales y sin identificación con esa concepción. Dada su facultad moral para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, su identidad pública como personas libres no se ve afectada por los cambios que temporalmente se sucedan en su determinación de esa concepción” (Rawls, 1996: 60)

En todos estos casos, la autonomía individual debe prevalecer sobre la grupal. Esta autonomía, que depende de las facultades morales e intelectuales, se materializa en la capacidad individual de formar, revisar y perseguir una concepción del bien, de deliberar y de llegar a acuerdos con otros (*Ibid.*: 103).

En consecuencia, el Estado, además de mantener distancia en lo tocante a la elección por parte de los ciudadanos de sus éticas de máximos, de sus concepciones comprehensivas o de sus proyectos de vida valiosa, tampoco puede intervenir ni para corregir supuestos errores privados de los individuos, ni para dirigirles hacia otros fines que no son suyos, ni siquiera apelando al bien de los afectados:

“That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant.” (Mill, 1869: 22)

El Estado debe abstenerse de tomar medidas coercitivas en orden a perfeccionar las vidas de sus ciudadanos (Appiah, 2005: xii). Es responsabilidad de cada individuo su propio perfeccionamiento, porque ello depende de la elección de su concepto de vida excelente y de toda una serie de elecciones que le competen en exclusividad.

“...the business of laws is not to provide for the truth of opinions, but for the safety and security of the commonwealth, and of every particular man's goods and person.” (Locke, 1963: 79)

Son los individuos, aislada o conjuntamente, en el marco de la sociedad civil y no las instituciones políticas, quienes deciden acerca del modo en que persiguen sus ideales o alcanzan su mayor desarrollo, florecimiento o plenitud personal, pues este plano está directamente relacionado con sus aspiraciones más íntimas y con los aspectos ideológicos más profundos. Para ello necesitan un nicho social dentro del cual pueden relacionarse libremente con otros y satisfacer muchas de sus necesidades. La sociedad opera en un plano anterior y más complejo que el del Estado. En sociedad, los

individuos se definen a sí mismos y conforman sus creencias e identidades a través de relaciones con otros con quienes tienden lazos afectivos en torno a grupos de identificación mutua. Los sujetos participan en diversos tipos de asociaciones de adscripción libre y voluntaria cuyas actividades deberían tener *ceteris paribus* el mismo valor y en consecuencia contar con el mayor margen posible de actuación compatible para todos. Nadie puede ser compelido a entrar o salir de ellas ni por la ley ni por la fuerza (Locke, 1963: 95). Estas corporaciones y grupos, además de ser un subproducto necesario de la libertad de asociación (Gutman, 2008: 15), son un rasgo valioso en democracia en la medida en que pueden usarse para defender intereses legítimos colectiva y organizadamente: dar mayor poder para hacer oír su voz a las minorías, defender elementos culturales, luchar en contra de discriminaciones, prestar redes de asistencia mutua, reforzar las convicciones de los individuos, etc. Pero lo doctrinal no tiene potestad para imponerse a lo político, pues su plano de actuación es otro. Locke decía que Dios no se manifiesta sobre quiénes y en qué forma han de ejercer el poder político (Locke, 1997a: 198).

Una vez señalada la conveniencia de demarcar ambos espacios, conviene destacar que no se trata de compartimentos estanco perfectamente delimitados e impermeables. Como observara Jellinek, no existe una brecha insondable entre los aspectos sociológicos y jurídicos del Estado. Ambos planos están cercanos y, aunque la esencia del Estado es lo político, reflejado en lo jurídico, los últimos elementos objetivos del Estado son las relaciones que se producen en la actividad social de los hombres (Jellinek, 2000: 174).

Hacer teoría política no significa desligarse de una concepción moral, siquiera sea esta un mínimo armazón. Las sociedades democráticas y plurales no pueden construirse en torno a un concepto ideal y cerrado de moral, porque eso iría en contra de la libertad de las doctrinas plurales que hay en la sociedad, pero no se puede renunciar a la transmisión, promoción y defensa de valores y actitudes que son necesarias para la convivencia pacífica. Lo justo guarda cierta relación con alguna elemental idea del bien político, no del bien comprensivo. Quienes niegan esta premisa, como Kelsen, lo que consiguen es absolutizar las normas jurídicas. El problema de fondo es justificar la relación que hay entre la justicia y bien político y el modo de articular su relación.

En lo referido al concepto comprensivo-doctrinal del bien y el ámbito político, Rawls cree que pueden establecer diferentes relaciones entre sí. En general, el objetivo ideal es hacer compatibles ambos ámbitos, pero depende de los ciudadanos hallar el modo en que casan ambas esferas (Rawls, 1996: 172). En algunos casos, la concepción política puede ser entendida como un subconjunto de su propia doctrina comprensiva. En

estos supuestos, las normas doctrinales pueden coadyuvar a reforzar las normas de la sociedad en la medida en que el universo de sentido que proporcionan sus doctrinas proporciona un encaje adecuado a las leyes y normas (Fernández del Riesgo, 2010). En otros casos es posible que los ciudadanos puedan entender que la concepción política ocupa áreas que no cubre su propia doctrina comprensiva. Resumidamente, y admitiendo grados, pueden establecerse tres tipos de relación: que entiendan que lo político es parte o se deriva de lo doctrinal, que no se deriva pero es compatible o bien que ambos son abiertamente incompatibles (Rawls, 1996: 191).

Tenemos pues que son espacios mutuamente contaminados, toda vez que los sujetos han de moverse en ambos. Al ser terrenos fronterizos, no es difícil que se produzcan interacciones, fricciones y eventualmente confusiones que demandan un criterio de demarcación. Tan es así que el primer Locke se confesaba incapaz de establecer con claridad las fronteras que los separan. Con estos términos inquiría a su interlocutor (Bagshaw) para que le aclarase dónde está el límite: *“I wish our author would do us the courtesy to show us the bounds of each and tell us where civil things end and spiritual begin.”* (Locke, 1967a: 139).¹⁷¹ A pesar de esta interpelación, Locke matizó su postura y en 1667 ya sostiene que la vida privada de los individuos, dentro de la que se enmarcan las prácticas religiosas, merece respeto y tolerancia por parte de los demás, ya que no afecta a la vida en comunidad. A tal efecto establece la separación entre las creencias y actos de culto religioso y el ámbito político.

A pesar de las dificultades señaladas, y asumiendo que lo político implica una neutralidad axiológica no absoluta, reiteramos que es necesario establecer criterios de demarcación entre ambos ámbitos con el fin de evitar intromisiones de lo particular en lo colectivo y viceversa.

13.3 EL TRATAMIENTO POLÍTICO DE LAS DIFERENCIAS

Un Estado global ha de poder dar un tratamiento político a las diferencias, esto es, no puede intentar llegar a un acuerdo comprensivo que articule la vida política porque no es posible un consenso voluntario en torno a la escala de valores de ninguna doctrina general. En asuntos ideológicos fundamentales no hay posibilidad de consenso:

“...en asuntos filosóficos, las cuestiones más fundamentales casi nunca se resuelven de una vez por todas mediante un argumento concluyente. Lo que resulta obvio para algunas personas, y es

¹⁷¹ El primer Locke creía que si lo político se inhibía de regular hasta los asuntos indiferentes, perdería parte de su poder. Dejar algunos asuntos fuera del poder del soberano sería como abrir otros focos de poder, en este caso, el poder religioso, y crear un conflicto de jurisdicciones del que poco beneficio cabía esperarse. Sería el Locke maduro el que retomara estas cuestiones como piezas fundamentales de su discurso político y aceptara la separación de planos.

aceptado como una idea básica por ellas, resulta incomprensible para otras.” (Rawls, 1996: 84)

No cabe pensar en la posibilidad de llegar a acuerdos generales que afirmen la verdad de una doctrina comprensiva, mucho menos si se trata de alcanzar con ello un propósito político:

“Urge más bien a reconocer la imposibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y efectivo en el juicio acerca de la verdad de las doctrinas comprensivas, señaladamente un acuerdo que pudiera servir al propósito político, pongamos por caso, de alcanzar la paz y la concordia en una sociedad caracterizada por diferencias religiosas y filosóficas.” (Rawls, 1996: 94)

El tratamiento político de las diferencias supone más bien la aceptación de la variedad. Es decir, que de la constatación antropológica de la variedad se sigue la inutilidad de intentar unificar los modos de vida, doctrinas o filosofías, ni siquiera convergiendo en una meta-ideología global, pero no se colige necesariamente la renuncia a alcanzar algunos principios nucleares universalmente válidos. A su vez, afirmar la universalidad de determinados principios generales no supone renunciar a la multiplicidad de modos de entender y conducirse por el mundo. Es posible compatibilizar la indeterminación de determinadas áreas, y en consecuencia la legítima diversidad en dichos ámbitos, con el establecimientos de patrones comunes a todos que permitan salir de un relativismo absoluto de las diferencias. Es viable, y lo es porque no existe ningún impedimento lógico ni material, llegar a articular un marco universal de referencia que exprese los límites posibilitantes por un lado, pero también limitantes de las diferencias existentes. Este marco global de referencia sería una estructura compartida si y solo si es capaz de universalizar la posibilidad de que todos puedan vivir sus diferencias, es decir, que cada uno pueda tener su propio concepto del bien y su particular doctrina comprensiva y por lo tanto pueda conducirse siguiendo su particular ética de máximos sin interferencias injustificadas, dentro del respeto a un marco común establecido. Reducido a un lema, Appiah lo sintetiza en la suma de universalidad más diferencia (Appiah, 2007: 199). Otros hablan de universalizar la posibilidad de la diferencia (Espinoza Antón, 2009: 222). No se exigen pues ni conversiones ni renunciaciones inaceptables, de lo que se trata es de compatibilizar las creencias más profundas de los miembros de una sociedad; en otros términos, de abrir el mayor margen posible a las idiosincrasias de cada sociedad, siempre y cuando no se viole un núcleo de valores políticos fundamentales.

Llegar a ese núcleo sería el resultado de un acuerdo político cuyos requerimientos no chocaran frontalmente con los intereses esenciales o valores básicos de ninguna doctrina (Rawls, 1996: 165-166). De no ser así, solo podríamos aspirar a alcanzar acuerdos fragmentarios, pasajeros y coyunturales, lo cual sería ciertamente muy insuficiente y pondría en riesgo la sociedad política (*Ibid.*: 66).

La rotundidad de lo expuesto acerca de la imposibilidad de llegar a un acuerdo político basado en una doctrina general merece un desarrollo mayor. Para empezar, conviene resaltar que hay una serie de circunstancias que hacen que en múltiples asuntos, entre ellos los doctrinales, no sea posible llegar a un acuerdo unánime y estable. De entrada, los hombres no tienen intereses convergentes, ni siquiera permanentes a lo largo del tiempo, lo cual hace pensar que es más que improbable llegar a hacer confluir las múltiples variables que componen lo humano en un modelo único e inamovible.

A esto hay que añadir las dificultades debidas a la ignorancia, el egoísmo, el prejuicio, el sesgo, la ceguera, los impulsos conativos, las rivalidades o simplemente las situaciones en las que las partes no desean llegar a un acuerdo. Como veremos, pretender consensuar todo tipo de cuestiones es un esfuerzo que, como decía Ortega, conduce a la melancolía.

Por otro lado, a pesar de que las personas estén deseosas de llegar a un acuerdo y tengan pleno uso de facultades, en muchos casos la propia naturaleza de los temas lo impide. En estos campos hablaríamos de desacuerdos razonables, es decir, que no se originan en la mala fe ni en los intereses egoístas de las partes. Tal es el caso de los valores morales, en torno a los cuales existen serias dificultades para coincidir. Lo mismo puede decirse de otros términos axiológicos (normas de cortesía, virtudes, vicios etc.), pues están intrínsecamente rodeados de controversia (Appiah, 2007: 92). Son lo que se conoce, siguiendo a Hart,¹⁷² como términos de “textura abierta”, lo que significa que, a pesar de que los interlocutores afirmen conocer su significado, es posible que no lleguen a ponerse de acuerdo a la hora de aplicarlos a casos concretos. En efecto, todo el lenguaje valorativo, a pesar de tener un componente social importante, responde también a un proceso de reelaboración individual, con lo que su textura está inevitablemente abierta a la discusión.¹⁷³ Appiah sintetiza las dificultades para llegar a acuerdos en torno a valores en la presencia de diferentes vocabularios evaluadores, las diversas interpretaciones a las que se presta el lenguaje, cuya carencia de univocidad semántica ha sido reiteradamente puesta de manifiesto (Rawls, 1996: 88) y la diferencia en la ponderación de los valores, es decir, en el peso relativo que se otorga a cada uno de ellos (Appiah, 2007: 103 ss.).

Por su parte, cada doctrina posee sus valores fundamentales jerarquizados que no tienen

¹⁷² Cf. Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press 1997: cap. 6. Hart propone ejemplos de ordenanzas municipales cuyas instrucciones pueden ser entendidas de muy diversas maneras atendiendo a diferentes horizontes y contextos interpretativos (Citado en Appiah, 2007: 92).

¹⁷³ Recordemos cómo durante más de treinta años, Leibniz trató (infructuosamente) de llegar a un acuerdo ecuménico en torno a las esencias del cristianismo (Toulmin, 2001: 148).

por qué coincidir con los de las demás. Pero es que incluso si se compartiera una misma escala de valores, caben, como decimos, muy distintas interpretaciones. Pongamos un caso: existen multitud de teorías que defienden la igualdad como valor primario, pero que ni están, ni es de esperar que estén de acuerdo a la hora de decidir hasta dónde debería llegarse para fomentar este valor o sobre qué asuntos concretos debe aplicarse: siempre habrá desde quienes postulan una igualdad formal ante la ley, los que defienden la igualdad de oportunidades laborales, hasta quienes defienden la propiedad colectiva de los medios de producción de cara a evitar desigualdades económicas. Parece que en estas situaciones no puede apelarse a un valor superior que permita resolver la controversia ya que los mismos valores en litigio son fundacionales (Kymlicka, 2002).¹⁷⁴

Rawls también da importancia a este tema y afirma que existe un conjunto significativo de razones que impiden el acuerdo doctrinal, a las que denomina: “las cargas del juicio” (*burdens of judgement*). Entre ellas, cita los casos en los que se mezclan dispares tipos de consideraciones normativas de diferente fuerza, lo que dificulta una evaluación de conjunto. Es un hecho que cada uno valora, pondera y juzga en función de lo que ha vivido, y esa experiencia vital puede ser muy diferente a la de otros.¹⁷⁵ Voltaire decía que quien ha sufrido una injusticia ve el mundo poblado de condenados, del mismo modo que un joven feliz “que cena con su dama al salir de la ópera” no puede imaginar que haya infortunados en el mundo (Voltaire, 2004: 280). No es fácil pues llegar a acuerdos acerca de la importancia y la ponderación que damos a un argumento.

Estas dificultades hacen inviables los diseños estatales de máximos porque nunca habría unanimidad acerca del tipo de sociedad ideal que debería construirse. Ni siquiera los grandes autores utopistas se ponen de acuerdo en el tipo de sociedad perfecta. Cada uno de ellos pone el acento en algunos factores que echa de menos en su sociedad, olvidando otros que da por supuestos. Así como existen múltiples diseños institucionales opresivos, también es factible aventurar que existen multitud de escenarios posibles en los que algunos seres humanos podrían desarrollarse felizmente.¹⁷⁶ Elegir el mismo para todos y desterrar el resto ya es una forma de

¹⁷⁴ En el *Gorgias* platónico hallamos otra muestra de lo mismo en la discusión entre Sócrates y Calicles en torno a las distintas lecturas de la *andreía*: virtud moderada para uno y arrojo varonil cercano a la temeridad para otro (Pajón Leyra, 2004).

¹⁷⁵ Este es un factor de corte ontológico de suma trascendencia porque el modo en que cada individuo conduce su vida le marca en su ser, lo cual no hace sino abundar en el hecho de la pluralidad de la sociedad, toda vez que las experiencias vitales pueden llegar a ser enormemente dispares, es un rasgo necesario.

¹⁷⁶ Como nos explica John Gray el utopismo revolucionario radical de los siglos XIX y XX formaba parte

imponer una visión por encima de las demás. El problema de las utopías doctrinales es que clausuran mundos posibles y presentan una posibilidad como única y cerrada. Tal vez lo verdaderamente utópico, en el mejor sentido del término, sea hacer posibles variadas utopías. Es decir, permitir que las personas puedan llevar vidas diversas bajo instituciones variadas sin que nadie pueda imponer su propia visión sobre los demás. En este sentido seguimos a Nozick cuando afirma que “*utopia is meta-utopia*” (Nozick, 1999: 312).

No obstante, los acuerdos son posibles, pero es necesario plantear la cuestión en otros términos. El mismo Rawls (1996: 93-94) se anticipa a las críticas en este sentido diciendo que las cargas del juicio no invitan a su consideración como un argumento escéptico, sino que se limitan a mostrar las dificultades existentes a la hora de llegar a acuerdos, máxime cuando dichos acuerdos involucran a las doctrinas comprensivas. Por lo tanto, una doctrina comprensiva no puede ser el foco de un consenso político porque siempre partirá de una imagen antropológica que nunca puede tomarse como absoluta. En primer lugar por razones epistemológicas: nuestro conocimiento tanto del hombre como de las sociedades en las que habita es imperfecto y en segundo lugar, por razones de tipo ontológico, en la medida en que debemos reconocer que esta carencia gnoseológica ocurre de modo necesario, puesto que tratamos con seres en permanente construcción, no acabados de una vez por todas. La carencia estructural del hombre como ser inacabado e incompleto impediría la consideración o la defensa de medidas políticas que defendieran un sentido de la vida único o universalizable. Por esta razón, las propuestas políticas no pueden aventurarse a imaginar una sociedad ideal. Las concepciones antropológicas adoptadas por la concepción política han de ser suficientemente amplias como para no imponer una concepción del bien particular al resto de sensibilidades existentes.

13.3.1 Los diseños estatales monistas

Enfoquemos ahora el asunto desde sus consecuencias prácticas. Si pensáramos que todas las diferencias pueden resolverse en una única síntesis verdadera, llegaríamos a una única meta-doctrina, aplicable desde la ética individual a la filosofía política, que indicara incontrovertiblemente en qué consiste la vida buena. Bajo cada propuesta de una hipotética sociedad libre, armónica y feliz donde lo político y lo doctrinal se

del ideario de la izquierda: anarquistas, comunistas y sindicalistas. Sin embargo, desde finales del siglo XX parece haber pasado a los neoconservadores. Tan utópicas eran la Unión Soviética y la China de Mao como el proyecto estadounidense de la “democratización” de Irak (Gray, 2008: 10).

entremezclan subyace el peligro de los totalitarismos. De la ortodoxia del pensamiento se pasa con suma facilidad a la ortopraxis, esto es, a acabar imponiendo una cosmovisión y anulando todas las demás (Cerezo Galán, 2005: 186):

“It is hard to deny that terrible things have been done in the name of freedom, and that some bad arguments have led people from the ideal of emancipation down the path to Gulag” (Appiah, 2005: 27)

El problema de fondo es suponer que no solo no hay contradicción entre el Estado y la sociedad, sino que es posible aspirar a una comunión total, llegando a fundirse en una única entidad. Los anhelos de la vida comunitaria parten de idealizar periclitadas formas de vida fraternales dominadas por un ideal único: una religión o una ideología secular, dentro de la cual se movieran todos los habitantes sin ningún disenso.

“La Ilustración es totalitaria” (Horkheimer y Adorno, 1994: 62) concluían Horkheimer y Adorno en 1969 y en efecto, veinte años después de aquellas palabras, el socialismo real se derrumbaba sin haber alumbrado la emancipación de los trabajadores, lograda por ellos mismos, tal y como dictaba el Preámbulo a los Estatutos de la I Internacional (1864-66). Por su parte, y en el otro extremo ideológico, el fascismo, sustituyendo la idea de clase por la de *Volkisch* (una amalgama entre nación, raza y tribu), también se postuló como un movimiento utópico anticapitalista, propiamente moderno, y sin duda conectó con los anhelos de buena parte de los europeos de comienzos del siglo XX, aquejados de los males de la modernidad, presentando un futuro feliz y orgulloso, libre del individualismo y la deshumanización, a salvo del descrédito de la política y de la depresión económica.

Ambos casos históricos certifican el poder destructivo de unas ideologías que se postulaban como un remedio político-doctrinal contra los males que aquejaban al mundo. En cualquiera de sus versiones, las utopías de liberación devinieron monstruos, y el siglo XX, la era de los totalitarismos, lo demuestra. Ningún siglo anterior “ha visto una matanza tan continuada y despiadada de unos seres humanos por otros” (Berlin, 1998: 167). No es nuestra intención equiparar, como hiciera Hayek (1978) ambas doctrinas, pero, partiendo de estos fracasos históricos, traducidos en millones de muertos tanto por parte de la malograda emancipación de la clase trabajadora como por la realizada en clave nacional-racista, habría que concluir que uno de los rasgos comunes de ambos proyectos fue el hecho de partir de una negación crítica del presente ofreciendo un proyecto político-doctrinal alternativo cerrado. Luchar contra la tiranía del *statu quo* es un aliciente para hacer uso de la imaginación política y alumbrar proyectos utópicos que nada tendrían de peligrosos si no involucraran al Estado como

su agente principal, momento en el cual el riesgo de conducir a la violencia y derramamiento de sangre se multiplica exponencialmente.¹⁷⁷

En el fondo de estas utopías late la necesidad de embridar las diferencias y someterlas a un patrón único, lo cual como es evidente, posee una importante deriva totalitaria, sea del signo que sea. Por eso es necesario distinguir la sociedad del Estado. Si la primera puede ser rica, variada y hasta contradictoria, al Estado sí pueden exigírsele la coherencia que no tiene la sociedad porque se moverá en un espacio mas reducido: aquel en el que exista un consenso general.¹⁷⁸

Las utopías político-doctrinales parten de una idea de la vida buena basada en una particular concepción antropológica y una cosmovisión a partir de las cuales creen llegar a conocer los genuinos intereses del hombre e intentar, acto seguido, llevarlos a la práctica mediante la maquinaria estatal. Esta certeza en el diseño de la ingeniería social utópica, de claro sesgo cartesiano, era la carta de legitimidad que hacía que, en nombre de su propio bien, un rasgo nada ilustrado, los individuos quedaran sepultados en categorías superiores.

“...incluso aunque esto sea para su propio beneficio, es, en efecto, tratarles como subhumanos y actuar como si sus fines fuesen menos últimos y sagrados que los míos. ¿En nombre de qué puede estar justificado forzar a los hombres a hacer lo que no han querido o aquello a lo que no han consentido?” (Berlin, 1996: 207)

Marcuse alertaba de la “fatal separación” que se abría cada vez que se distinguía entre los intereses inmediatos y los “intereses verdaderos” de los individuos, momento a partir del cual los sujetos se convierten en objetos a liberar y “la libertad pasa a ser un asunto de administración y de decretos” (Marcuse, 1994: 410).

Fascismo y comunismo fueron formas extremas de comunitarismo que antepusieron los intereses del colectivo a los de los individuos reales. Sociedades ideales, armónicas y

¹⁷⁷ Es destacable que cada vez que el faro que guía la política del Estado apunta en la dirección de una utopía político-doctrinal hacia la que dirigir el destino de la humanidad, alguna instancia se encargará de no permitir que la disidencia arruine un bien tan grande. No colaborar con él o retrasar su venida se convierte en un acto de traición contra los que están a punto de ser liberados, razón por la cual se posponen los derechos civiles, políticos y sociales, pues su presencia sería un obstáculo para la consecución del fin utópico. En la década de los veinte y sobre todo en los años treinta, el “Archipiélago Gulag” albergó a los adversarios políticos del régimen soviético. Por su parte, los primeros oponentes políticos del régimen nazi fueron considerados enemigos del pueblo alemán, razón suficiente para suspender sus garantías fundamentales e internarlos en Dachau desde 1934 (Costa, 2006: 142). Cabría afirmar que su carácter excluyente es directamente proporcional a la magnificencia del fin al que dicen conducir.

¹⁷⁸ Viene al caso recordar que algunos de los diseños monistas del pasado siglo están basados en nobles ideales ilustrados cuyo objetivo final era “liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (Horkheimer y Adorno, 1994: 59). Pero lo que nació como un proyecto emancipador, destinado a liberar de cualquier clase de subordinación o dependencia acabó en una “triumfal calamidad” (Ibíd.) una sociedad totalmente administrada y manipulada. El proyecto de la cosmópolis pretendía trasponer, por isomorfismo, el orden natural y geométrico a lo político, pretendiendo en vano que los modelos ideales se hicieran cargo de la multiplicidad y variabilidad de lo social (Toulmin, 2001).

fraternales han sido los altares en los que se han producido sacrificios humanos. Estos grandes proyectos presentaban un horizonte tan magnífico que se convertían en cruzadas que arrasaban con los modestos proyectos de vida de los individuos, tomados como meros medios para la consecución de un fin que, cual colosal Saturno, acababa devorando a sus hijos. Berlin,¹⁷⁹ que conoció en vida los excesos del totalitarismo lo expone gráficamente: “..con tal de hacer esa tortilla, no puede haber, seguro, ningún límite en el número de huevos a romper” (Berlin, 1998: 33). La historia reciente ha proporcionado suficientes ejemplos de cómo se anteponía una felicidad futura que nunca llegaba y se inmolaban muchos cuyo sufrimiento sí fue real y sí se materializó.¹⁸⁰ De nuevo Berlin: “de lo único que podemos estar seguros es de la realidad del sacrificio, la muerte de los muertos.” (*Ibid.*, 35).

¿En base a qué principios se ha podido llegar hasta aquí? En buena medida, la respuesta nos lleva al tiempo cuando los modernos postulaban que la verdad es única, estable y aprehensible por medio de la luz de la razón. Lo que en principio puede parecer una asunción epistemológica relativamente inocua, fruto de la ingenuidad o la prepotencia, deriva en un escenario político de considerable gravedad. Una sociedad basada en tales principios elimina de raíz toda disidencia política al estimar que todo discrepante está o bien equivocado, confundido, engañado, falto de entendimiento, atención o buena fe o lo que es peor, que alberga intenciones perversas. Consiguientemente, quien no acepte la verdad política se convierte en un desviado que puede ser sancionado, expulsado o forzado a rectificar del mismo modo que quien no acepta las leyes de la lógica. Reducir el desacuerdo a ignorancia o maldad es una tentación que se deriva de aquella afirmación. Si se considera que la verdad es una y la misma para todos, la discrepancia se convierte en patología y los disidentes son enfermos, locos, pecadores o herejes. La aplicación de este criterio al campo político implica polarizar la sociedad entre quienes aceptan la verdad y quienes están instalados en el error.

Armonizar todos los valores existentes en una sociedad y pretender que todo puede encauzarse hacia una articulación armónica y definitiva en la que converjan la verdad, la belleza y la bondad es una imposibilidad lógica, no solo práctica, aplicable tanto a contextos amplios como a pequeñas comunidades locales (Kymlicka, 2002), que

¹⁷⁹ Asistió a los excesos de la revolución bolchevique mientras vivía en Petrogrado.

¹⁸⁰ Orwell, por su parte, retrata magníficamente en *Animal Farm* (1945) este hecho con el abandono y muerte del incansable trabajador Boxer, trasunto de los trabajadores y campesinos a quienes la revolución soviética iba a liberar y que tras dar lo mejor de sí mismos en dicho empeño acabaron traicionados y abandonados a su suerte una vez que la nueva clase dirigente accedió al poder. “El camino hacia las puertas del paraíso está inevitablemente sembrado de cadáveres.” (Berlin, 1998: 170).

conviene desenmascarar, máxime cuando a menudo emana de nobles ideales. Grandes proyectos como la liberación del hombre en todas sus facetas o la inversión de todos los valores existentes, son empresas tan inabarcables como peligrosas. Los intentos de llegar a una organización perfectamente racional de la sociedad, además de ser algo ininteligible, llevan siempre en su reverso el peligro de la imposición (Toulmin 2001).

13.4 CONCLUSIONES

Aceptar la presencia constante del conflicto, en tanto que es el polo problemático del par conflicto-cooperación, es el paso previo a la implementación de cualquier esquema de cooperación social que permita la coordinación de sus miembros en pos de un objetivo común. Asumir que los conflictos y las divergencias son compañeros constantes del viaje humano se convierte en una obligación; Rawls lo expresa así: “El liberalismo político comienza tomando en serio el absoluto abismo de ese irreconciliable conflicto latente” (Rawls, 1996: 22).

Afirmar que los hombres comparten capacidades racionales similares es un principio aceptable, pero ello no implica que siempre sea posible llegar a acuerdos racionales ante cualquier discrepancia, como tampoco parece sostenible defender la existencia de modelos políticos racionales impermeables a toda crítica. A pesar de que el encanto utópico ha gozado siempre de un gran atractivo,¹⁸¹ las aspiraciones a la perfección son una receta segura para derramar sangre (Berlin, 1998: 37).

Desde el universalismo se puede llegar a la imposición universal de los propios rasgos, lo que Beck llama “universalismo contextual” (Beck, 2009: 28). Este oxímoron designa un universalismo que ni tolera ni admite las diferencias. La igualdad de todos los ciudadanos no puede ser la excusa para eliminar las diferentes formas de entender el mundo, la cultura, la religión o el arte. Algo parecido sucede con los enfoques religiosos fundamentalistas o de corte nacionalista, que caen en la contradicción de pretender eliminar las diferencias internas mediante políticas homogeneizadoras, mientras que subrayan *ad nauseam* las diferencias externas para distinguirse de otras comunidades.¹⁸² Ciertamente, uno de los peligros que hay que evitar a toda costa es que las doctrinas mayoritarias pretendan imponer su idea del bien al resto. No es legítimo ni prudente que una mayoría, por muy amplia que sea, decida cómo deben vivir la vida en cada una de

¹⁸¹ “A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing. And when Humanity lands there, it looks out, and, seeing a better country, sets sail. Progress is the realisation of Utopias” (Wilde, *The Soul of Man Under Socialism*, 1891)

¹⁸² Para ilustrar este argumento véase Locke, John, *Epistola de tolerantia* (1685). Esta carta fue escrita a finales de 1685, mientras duraba su exilio en Holanda, como reacción ante las conversiones forzadas, persecuciones y torturas en nombre de la religión.

sus manifestaciones el resto de ciudadanos.

“Nadie puede obligarme a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás...” (Kant, 1986: 27)

Queda claro que no se puede llegar a un acuerdo en el seno de una sociedad en torno a una doctrina global particular porque no existe una perspectiva ni religiosa ni metafísica del mundo capaz de englobar todas las sensibilidades. Puede que en tiempos de Aristóteles la polis tuviera un *ethos* vinculante conforme al cual orientarse, pero el pluralismo de formas y proyectos de vida actuales, todos con los mismos derechos, imposibilita el establecimiento de criterios fijos y ejemplares para todos (Habermas, 1999: 53). Los conflictos del pasado en nombre de doctrinas generales o de versiones no muy distintas de los mismos dioses muestran la ineficacia y los peligros de tal empresa. La lección histórica más importante es que para ser estable y pacífico, un Estado, especialmente si se concibe con proyección global, no puede estar anclado en doctrinas comprehensivas religiosas o ideológicas.

El único modo de conseguir ahormar las diferencias es haciendo un uso opresivo del poder estatal. En eso consiste lo que resume con la frase “el hecho de la coerción”. Si pensamos en la sociedad política como en una comunidad unida en torno a una única doctrina comprehensiva, entonces el uso opresivo del poder estatal es inevitable (Rawls, 1996: 67-68). Es insostenible que prevalezca el monismo axiológico ya sea de carácter religioso, político o moral, salvo que esté apoyado por la fuerza. Una sociedad que pretenda basarse en una concepción del bien monista necesitará hacer uso de medios represivos para imponerla, intento que lleva en sí mismo las semillas de su propia destrucción.

Ante todo esto, un poderoso antídoto es la duda. Como aseguraba Voltaire, “la duda no es un estado demasiado agradable, pero la certeza es un estado ridículo” (Voltaire, 2004: 70). El escepticismo moderado es una herramienta poderosa contra la tiranía porque afirma que nadie puede reclamar el acceso a verdades últimas, y menos para ocupar el poder político. Conviene olvidar los ideales de exactitud y recuperar la modestia intelectual práctica y el escepticismo tolerante propio de los humanistas (Toulmin, 2001: 154, *pássim*). La duda, además de ser un rasgo netamente humano, fomenta el entendimiento e impide interrumpir la conversación porque llama a considerar la posibilidad de estar errados y a reflexionar oyendo otras voces. Dudar exige pararse a pensar o repensar un asunto y ese momento de reflexión y de crítica impide la afirmación de dogmas y el rechazo tajante de otras opiniones. Desprenderse

de las certidumbres dogmáticas es el equivalente intelectual a renunciar al uso de la violencia en el mundo físico (Schell, 2005: 151). La duda que es valiosa es aquella que sin llegar a paralizar al sujeto como en el argumento del asno de Buridán, permite abrir un espacio de reflexión, mantener abiertos los cauces de comunicación y evitar dogmatismos. Conviene pues pararse a dudar de que exista un único modo de conducirse y recelar de los magnos proyectos políticos que ocultan la imposición de modelos que imponen una doctrina del bien determinada y cerrada.

Pensamos que la política, entendida como el proceso de toma de decisiones que afectan al colectivo, es un asunto que depende por entero del acuerdo de los ciudadanos en el que no hay espacio para la verdad absoluta ni para la ley eterna, ya provengan estas de una presunta revelación de la divinidad, de una supuesta manifestación auto-evidente de la razón o de una incuestionable ley de la naturaleza. Algo parecido a lo que expresara Hume cuando se inclinaba a pensar que el mundo era aún demasiado joven para “establecer en política un número considerable de verdades generales capaces de conservar su valor ante la posteridad” (Hume, 1994: 66). Tenía razón, la filosofía política no puede ser reducida a ciencia de la que se puedan extraer juicios de validez y aplicación general. En este campo no puede hablarse de verdades que puedan ser demostradas mediante una lógica apofántica, porque sus problemas ponen en juego valores relativos a la libertad, a la organización de la vida del colectivo, a la búsqueda de la felicidad o las clásicas preguntas kantianas. Estos asuntos no pueden ser resueltos científicamente ya que no se trata de cuestiones verificables. En consecuencia, es ilusorio creer que existe un modelo político ideal y concluyente para todas las sociedades.

De lo que no caben muchas dudas es de que la certeza a la que aludía Voltaire deja de ser ridícula para volverse trágica cuando incita a los hombres a volverse contra sus vecinos o a acudir sin resistencia al primer toque de corneta a despedazar a congéneres desconocidos. La sospecha de consecuencias indeseables debe extenderse sobre aquellas tentativas que buscan una solución última y perfecta a problemas políticos o sociales.

Además, es preciso recordar que si no hay un tribunal último para dirimir litigios doctrinales, tampoco existe una solución técnica o filosófica para coordinar los fines últimos de la humanidad, ni cabe pensar en una metodología racional capaz de dirimir todas las cuestiones doctrinales o políticas porque ni existen verdades eternas ni un corpus de valores atemporal válido para todas las organizaciones políticas. Lo humano se mueve más en el terreno de lo falible que en el reino ideal de la claridad y la certeza.

Tampoco hay puntos de vista privilegiados capaces de resolver conflictos morales y políticos. La ciencia, a pesar de su potencial, es incapaz a estos efectos. Certeramente

cuestionaba Hardin (1968) la creencia implícita y muy extendida en que todos los problemas humanos poseen una solución técnica. Hay discusiones insolubles, para los que las respuestas científicas o técnicas no son concluyentes. Por otra parte, no siempre hay unanimidad en las pruebas que aporta la ciencia y eso es causa de disparidades adicionales.

Tampoco la filosofía sirve, como aspiraba Platón con su filósofo rey. De esa pretensión ha brotado una larga tradición en la historia de la ideas que cree posible hallar con certidumbre, aplicando la razón, una manera de regular la conducta humana; incluso llegando a sostener la posibilidad de hallar leyes, al modo de las ciencias de la naturaleza, que regularan lo humano (Berlin, 1998: 23-24; Toulmin, 2001). La certidumbre dogmática está muy cercana al despotismo político.

El filósofo ya no puede exigir al resto de participantes en la conversación el privilegio de tener la última palabra. Nadie puede aspirar a ocupar lugares preeminentes ni a ser considerado como el protector de la racionalidad. Al filósofo le queda, y no es poco, ser mediador, vigilante o intérprete (Habermas, 1985: 13 ss.).

Pensamos que es forzoso asumir la realidad del conflicto como rasgo estructural de lo humano, no siempre negativo, y que por tanto no es posible crear espacios libres de enfrentamientos, homogéneos, armónicos y sin sorpresas. Todo lo humano lleva aparejado cierta dosis de desorden, incertidumbre, innovación y ambivalencia que no se puede erradicar completamente de las sociedades humanas (Bauman, 1999: 64). No al menos sin pagar un coste tal vez mayor que el propio mal que se pretende erradicar. La conclusión es inevitable: la diversidad es un hecho, el consenso no siempre es posible y el conflicto en muchos casos es inevitable. Surgen y previsiblemente surgirán nuevos conflictos en la medida en que cambien las necesidades, diverjan los intereses y sigan existiendo posibilidades de opresión (Monbiot, 2004: 35).

Es utópico pensar en una coincidencia plena de intereses en una sociedad libre y plural y no es lógicamente posible concebir una sociedad ideal en la que todos los valores humanos puedan coexistir en una unidad imaginaria (Berlin, 1998: 25 ss.). Es pecar de optimismo metafísico concebir que es viable llegar a una organización política capaz de armonizar los conflictos en un conjunto armónico y perfecto. El movimiento dialéctico que esbozaba Hegel no puede resolverse en una síntesis última puesto que su esencia es el movimiento pendular constante cuyo desenlace remite a la aparición de un nuevo conflicto de manera indefinida. En el límite, la desaparición del conflicto más que resolverse en una hipotética sociedad ideal futura, solo podría hacerse realidad con la desaparición del hombre de la faz de la Tierra. No obstante, conviene no instalarse en una actitud de complacencia con la disonancia porque las colisiones, aunque no pueden

evitarse, sí se pueden suavizar (Berlin, 1998: 35).

El hecho de que la sociedad justa y feliz no exista sino en las mentes de los utopistas no significa que no pueda hablarse de mejoras históricas, de hitos cuya superación hace mirar lo anterior sin nostalgia alguna y de la posibilidad de llegar a acuerdos. Esto es así porque a pesar de que la sociedad esté atravesada por el conflicto de intereses y valores, lo está también por la persecución de intereses compartidos buscando el beneficio mutuo, lo cual solo es accesible a través de la cooperación. Al respecto, Rawls definía como rasgos básicos de la sociedad tanto el conflicto como la posibilidad de convergencia de intereses. Tan reales son las fuerzas centrípetas que alejan a los individuos de la sociedad como las fuerzas centrífugas que lo ligan a ella en una cooperación leal con sus iguales. La existencia de conflictos sociales no supone la eliminación del componente social presente en el hombre; lo que puede colegirse más bien es que la armonía social no viene preconfigurada de manera natural. Cabe más bien hablar de una inclinación a no ver como enemigos potenciales a los otros y a la posibilidad de establecer con ellos relaciones significativas y cooperativas (Aristóteles, 2000: 1280a).

Hume creía que el hombre es conflictivo y egoísta, pero también cooperador y sociable. Entendía que el conflicto y la lucha son elementos connaturales al hombre y, sin llegar al pesimismo antropológico de Hobbes, mantenía un sano escepticismo tanto hacia los gobernantes como hacia los gobernados¹⁸³ y afirmaba que los hombres poseían una naturaleza ambivalente, en la que las pulsiones egoístas¹⁸⁴ conviven con la compasión y empatía hacia el resto de congéneres. Del mismo modo, Kant nos recuerda en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1797) que el hombre es un ser que posee una estructura bifronte: tan capaz de las más sublimes obras de arte, algo que por cierto lo distingue del resto de seres vivos, como de matar a sus rivales. Las pulsiones que lo atraen al resto de congéneres conviven con las corrientes antisociales que lo llevan a la destrucción y a buscar su propio beneficio (Kant, 2002). Kant acuña el oxímoron “la insociable sociabilidad del hombre”, para referirse al enfrentamiento de estas dos fuerzas antagónicas inscritas en la condición humana: la que le impulsa a vivir en sociedad y la que amenaza con disolverla (Kant, 1987: 8-9). En efecto, la socialización se enfrenta al deseo de individualizarse y de no responder más que a los

¹⁸³ Escepticismo expresado en elocuentes términos: “... al final resultará que no tenemos otra seguridad para nuestras libertades y haciendas que la buena voluntad de nuestros gobernantes; es decir, ninguna [...] Es por tanto, una acertada máxima política la de que todo hombre ha de ser tenido por un bribón, aunque, a la vez, no deja de parecer extraño que pueda ser verdadera en política una máxima que es falsa en la realidad.” (Hume, 1994: 31)

¹⁸⁴ “...no cabe esperar otra cosa si consideramos el grado de egoísmo humano” (Hume, 1994: 46).

designios propios. No obstante, Kant creía que se podía encontrar en el hombre una disposición moral más profunda capaz de dominar el principio asocial que mora en él y esperar esto mismo de los otros (Kant, 2003: 23).¹⁸⁵

Por último, nos parece conveniente resaltar que la presencia del conflicto puede ser vista como positiva desde otro punto de vista. Maquiavelo destaca su potencial benéfico recordando cómo muchas de las mejoras legislativas fueron precedidas por tumultos y desórdenes.¹⁸⁶ También las guerras de religión fueron responsables de la creación del derecho de gentes y de los horrores de dos guerras mundiales surgió la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En efecto, creemos que hay que aceptar sin dramatismos que el inevitable grado de desorden y conflicto lleva en su reverso la posibilidad del cambio y la apertura a la innovación” (Colomer, 1989: 145).

En parecidos términos, y con referencia a los problemas globales de nuestros tiempos se puede decir que los conflictos tienen una función integradora al poner de manifiesto que no cabe sino encontrar soluciones cosmopolitas, algo que no es posible sin perspectivas, instituciones y normas globales.

Ahora bien, esto no significa una defensa de la disparidad por el hecho de surgir de la diversidad. Para empezar, nos interesa afirmar que lo plural no es sinónimo de lo excelso, pues ello nos haría incurrir en una suerte de *monismo pluralista*, valga el oxímoron. Es decir, por el mero hecho de ser diferentes, las prácticas no ganan ninguna respetabilidad. Appiah, a pesar de mostrar su aprecio por la diversidad, es claro en afirmar que existen barreras que son infranqueables, por mucho que pertenezcan a las esencias de una determinada sociedad (Appiah, 2007). No todas las diferencias son aceptables por igual y es necesario establecer límites, básicamente porque de no hacerlo surgiría el conflicto entre formas de vida irreconciliables y se socavarían las bases de la convivencia; pensemos que el relativismo absoluto y el pluralismo irrestricto puede ser desafortunado y dar cabida a doctrinas no razonables de todo tipo: irracionales, enloquecidas, violentas o incluso delirantes (Rawls, 1996: 176).

Urge entonces establecer las líneas divisorias que limiten lo que es razonable y lo que es irrazonable. Queda claro que el uso del adjetivo “razonable” marca el límite de la

¹⁸⁵ Kant apunta que esta llama de la moral parece hallarse en relación directamente proporcional al grado de cultura de los individuos (Kant, 2003: 59).

¹⁸⁶ “Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los gritos y ruidos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron [...] todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión...” (Maquiavelo, 2003a: 41-42)

tolerancia de la diversidad y es un punto de textura abierta sobre el que cabría discutir. Como afirma Appiah (2007: 191) afirmar la tolerancia ya implica tener un concepto de lo intolerable. Arendt defendía la necesidad de establecer límites a la tolerancia porque la esencia del totalitarismo reside precisamente en la ausencia de límites. Los campos de concentración y exterminio, decía, son los “laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible” (Arendt, 2002: 652). Arendt nos recuerda que frente al nihilismo del “todo está permitido” es preciso interponer el sentido común del “no todo se puede hacer”.

Para establecer los límites que puedan hacer tolerables las diferencias, Locke toma como elemento decisorio la alteración de la paz. Si los asuntos en cuestión son capaces de alterar la paz de la comunidad entonces podrán ser regulados por el magistrado, mientras tanto, pueden quedar desregulados y dejados a la libre elección personal. El presupuesto básico es que el gobierno fue creado para garantizar la existencia cómoda y tranquila de los hombres en su comunidad. A su juicio, el magistrado no debía inmiscuirse en cuestiones sobre moralidad ya que su único empeño debía ser preservar la paz y la seguridad de su gente y que en lo concerniente a las controversias de esta naturaleza, debía ser tolerante con todas las opiniones siempre que estas no supusieran más desventajas que ventajas para la comunidad. El magistrado de Locke se ocupa de promover el bienestar social y debe ignorar las convicciones de cada uno (incluidas las suyas propias).

Creemos con Locke que extender la tolerancia sin límites comporta riesgos para la comunidad política; la tolerancia ha de ser absoluta en los asuntos puramente especulativos y privados, como el culto religioso o la libertad de expresión; condicionada para las actividades doctrinales prácticas, en tanto que no sean peligrosas para el Estado, y nula para aquellas actividades y opiniones intrínsecamente destructivas para el colectivo.

Ya hemos visto cómo en similares términos, Mill traza la frontera en la presencia de daño a terceros: “*As soon as any part of a person's conduct affects prejudicially the interests of others, society has jurisdiction over it*” (Mill, 1869: 135).

Las creencias y dogmas, como indicaba Rousseau, “no le interesan ni al Estado ni a sus miembros” excepto en lo referido a las obligaciones de unos con otros (Rousseau, 1995a: 139). Rousseau coincide con Rawls en que los límites de la tolerancia pueden establecerse mediante un valor que está íntimamente asociado a la justicia: la reciprocidad. La reciprocidad es un buen criterio limitante de la tolerancia. Según este principio, es preciso tolerar a las doctrinas que sean tolerantes con las demás (Rousseau, 1995a: 140) y no tolerar a aquellas cuyas prácticas sean intolerantes. Locke compartía la misma idea cuando afirmaba que había que negar la tolerancia a los intolerantes (Locke,

1963: 91).¹⁸⁷ Asumir la diversidad en toda su radicalidad supone tratar de acoger y dar cabida a cuantos modos distintos de realizar la vida puedan darse, con la excepción de aquellas doctrinas destructivas para la convivencia o que atenten contra la dignidad del ser humano. En este sentido, la concepción de Rawls se presenta como más apropiada que otras que solo dan cabida a una concepción del bien.¹⁸⁸ Es ineludible partir de la coexistencia de una pluralidad de doctrinas comprensivas, con diferentes y aun encontradas concepciones del bien (Rawls, 1996: 166). No es posible, so pena de ser arbitrariamente exclusivo, proporcionar criterios más precisos para distinguir qué doctrinas comprensivas son razonables y cuáles no (*Ibid.*: 91).

Cuando se quebrantan estos criterios generales que marcan la frontera de lo tolerable, habrá un conflicto sobre el que lo político, por ser universalmente compartido, primará sobre lo doctrinal. Los valores políticos son normalmente preponderantes frente a cualesquier otros valores en liza (Rawls, 1996: 187). Por eso, las diferentes doctrinas comprensivas, pueden ser limitadas y restringidas por la concepción política (*Ibid.*: 243-244).

Rawls presenta la primacía de lo político como una idea política compartida por todos que no abona ninguna doctrina comprensiva: las ideas del bien incluidas en la concepción política de la justicia deben ser ideas políticas, es decir, pertenecer a una concepción política razonable de la justicia, por eso mismo pueden ser compartidas por los ciudadanos. Las ideas del bien no pueden sobrepasar los límites de la concepción política de la justicia, desempeñan un papel dentro de ella y no se pronuncian acerca de los valores y virtudes no políticos (Rawls, 1996: 208-209).

En otros términos: la justicia y lo político priman sobre el bien y lo doctrinal porque solo los principios de la justicia pueden regular la cooperación en una sociedad plural en la que habitan múltiples e incluso opuestas concepciones comprensivas del bien.

“Cuando los ciudadanos comparten una concepción política razonable de la justicia, tienen una base que permite la discusión pública de cuestiones políticas fundamentales y su resolución razonable, no, evidentemente, en todos los casos, pero es de esperar que sí en la mayoría de casos constitucionales esenciales y en las cuestiones de justicia básica.” (Rawls, 1996: 16)

Debe aplicarse pues el principio de subsidiariedad. Por tal entendemos un modo de organizar las relaciones entre las asociaciones superiores e inferiores de una comunidad

¹⁸⁷ Aunque paradójicamente extendía su intolerancia también a quienes negaran la existencia de Dios (*Ibid.*: 93) la justificación que aportaba era que sus promesas y juramentos no tendrían validez sin una deidad que las respaldara.

¹⁸⁸ Entre estos, Rawls cita a Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Bentham, Edgeworth o Sidgwick.

política según el cual los estratos superiores (políticos) deben ejercer el control y la coordinación de los inferiores, sin que esto suponga absorber sus iniciativas. Este principio descarga al Estado de los asuntos sociales o doctrinales, sobre los que ejercería una tarea de supervisión para evitar que se atentara contra los intereses más generales, al tiempo que permitiría libertad y autonomía en dichos estratos inferiores. Se cede así funciones, autonomía y espacio a la sociedad civil y a su tejido asociativo para desenvolverse en actividades artísticas, científicas, recreativas, religiosas porque se entiende que la libre iniciativa individual y grupal es el mejor modo de estimular la innovación y la creatividad de los hombres. Como norma general, el Estado debería mantenerse al margen de las disputas dialécticas en la sociedad civil, a menos que los conflictos demanden su intervención como autoridad con poder arbitral.

La religión es un ejemplo que muestra a qué nos referimos: puede ser considerada por algunos como un lastre al pensamiento libre, y en tal medida es perfectamente aceptable su crítica, pero su abolición no podría defenderse como un principio político universalmente aceptable, porque ello colisionaría con los ejes doctrinales de otros sujetos. A la inversa, para otros es un elemento sin el cual no se entiende el valor de la vida, y de igual modo, sería rechazable que desde el plano político se hiciera algo para respaldar o favorecerla, por muy mayoritaria que esta fuera (Rawls, 1996: 212 ss.). Sin embargo, desde lo político sí se ha de garantizar que en ambos casos no exista ningún tipo de discriminación en ningún sentido.

De no darse primacía a lo político, la sociedad queda expuesta a que la vida social e incluso la individual sea subordinada a normas totales.¹⁸⁹ Eso es lo que entendemos por totalitarismo: el sometimiento a normas disciplinarias totales que extirpan la posibilidad de la diversidad.¹⁹⁰

Creemos que el plano político se impone al doctrinal porque ninguna doctrina puede violar derechos como el de igual trato ante la ley, la igualdad de oportunidades o los requerimientos impuestos por la política. No cabe apelar a la soberanía de un grupo doctrinal para cometer injusticias a sus individuos por motivos de raza, género, orientación sexual, ya que permitirlo sería subyugar a las personas a las causas de sus

¹⁸⁹ Lo totalitario, recuerdan Hardt y Negri, se convierte en la fundación orgánica y la fuente unificada de la sociedad y el Estado, creando una noción originaria y mítica del pueblo que “instituye una identidad que homogeneiza y purifica la imagen de la población mientras bloquea las interacciones constructivas de las diferencias existentes al interior de la multitud” (Hardt y Negri, 2002: 100).

¹⁹⁰ Tal fue el caso, por citar un ejemplo notable, de la *Declaración de Derechos Humanos en el Islam*, confeccionada por el Consejo Islámico en París (1981), seguida de la Conferencia Islámica de Ministros de Asuntos Exteriores, compuesta por 57 Estados (1990). Sus declaraciones no pretenden la universalidad, sino que se supeditan a la ley superior del Islam, afirmando que todas las criaturas son siervos de Allah, que el Islam es la religión indiscutible (artículo 10) y que en caso de conflicto entre el Islam y los derechos humanos, prevalecen las prescripciones del Islam (de Lora, 2006: 104).

grupos.

Esto no significa que las asociaciones voluntarias no tengan pleno derecho para decidir quiénes son sus asociados y quiénes quedan excluidos, pues eso forma parte del libre derecho de asociación, de lo que se trata es de que no se cometan injusticias en nombre de la libertad doctrinal (Gutman, 2008: 269ss.). Ante quienes defiende valores “irrazonables” y que afirman, por ejemplo, que la crueldad es buena, Appiah responde:

“Y yo creo que la respuesta correcta es que debemos hacer con ellos lo mismo que hacemos con quienes piensan que las cosas rojas son verdes. Frente al torturador que genuinamente piensa que es bueno ser cruel, el positivista tiene exactamente las mismas opciones que tenemos nosotros. Hacer que el torturador cambie de opinión. Quitarse de su camino. Quitarlo de nuestro camino.” (Appiah, 2007: 57)

Por consiguiente, concluimos que a) el pluralismo es un hecho estructural b) que la diversidad es irreductible a la unidad c) que es ineludible aprender a gestionar las diferencias d) que el consenso doctrinal comprensivo es impracticable e) que el conflicto es inevitable, aunque también las posibilidades de cooperar f) que la distinción entre lo político y lo doctrinal es necesaria para gestionar el conflicto g) que los individuos necesitan libertad a salvo de interferencias para asociarse en torno a las doctrinas que consideren h) que lo político tiene primacía sobre lo doctrinal para resolver conflictos y i) que el Estado no puede imponer una idea del bien comprensiva.

Una vez establecidos las áreas de actuación, los límites de la tolerancia y la jerarquía entre lo político y lo doctrinal, se trata de diseñar un proyecto de Estado global multiculturalista que reconozca las diferencias sin ordenarlas jerárquicamente y acepte a los diferentes sin dejar de tratarlos como iguales. El multiculturalismo parte de considerar la diversidad cultural como un factor positivo, tratando de mediar entre diferentes partiendo de aceptar los contrastes como una posibilidad de beneficio mutuo, más que como un peligro o un factor de desequilibrio (Kottak, 2006). Ello demanda una posición de apertura y curiosidad que permita entender por qué pensamos de modos distintos. (Appiah, 2007: 31).¹⁹¹

Mill elige como cita de inicio de su obra *On Liberty* las palabras de Humboldt en las

¹⁹¹ Consciente de ello, Hume recomendaba el incremento de las relaciones internacionales y el intercambio entre países, como forma de hacer que todos los países puedan beneficiarse mutuamente cooperando y abriendo a la libre circulación de ideas, tecnología, arte... Estos intercambios sin duda reducirían las posibilidades de rivalidad entre los pueblos y servirían para mejorar conjuntamente. Además creía que la cooperación era necesaria porque ningún país podía prosperar si los países de su alrededor no tenían igualmente una buena posición (Hume, 1994). También Kant defendía el comercio entre los pueblos por tratarse de un factor de conocimiento mutuo que fomentaba la pacificación (Kant, 2003: 40-41).

que destacaba la importancia absoluta y esencial del desenvolvimiento humano en su riquísima diversidad (Mill, 1869: 4). También el liberalismo político de Rawls saluda el pluralismo de doctrinas comprensivas razonables, sean del tipo que sean. No lo considera negativo porque es el resultado natural de las actividades de la razón humana en contextos políticos libres y estables: “considerar un desastre el pluralismo razonable es considerar un desastre el ejercicio mismo de la razón en condiciones de libertad.” (Rawls, 1996: 20). Esta es una de las premisas básicas del cosmopolitismo sin las que no puede concebirse un Estado global. Isaiah Berlin apuntalaba esta idea cuando defendía que de la inexistencia de esencias en la naturaleza humana se colige que los hombres pueden llevar vidas ricas y plenas en marcos culturales y sociales muy diversos. Freud nos recuerda con su concepto del “narcisismo de las pequeñas diferencias” cómo muchos de los conflictos más enconados no surgen entre extraños que viven en marcos culturales dispares, sino entre iguales. Appiah coincide y añade que cuando dos pueblos identifican la misma cosa como buena es mucho más probable que surjan los enfrentamientos en torno al bien compartido (Appiah, 2007: 116).

El pluralismo como tal no sería un obstáculo insalvable para la creación de un Estado global. Más entorpece la convergencia de posturas y la creación de una comunidad política entre diferentes aquella postura antropológica que afirma que de la enorme diversidad de convenciones sociales solo cabe deducirse la imposibilidad de llegar a un acuerdo político. Locke se mostraba sorprendido cuando analizaba la diversidad de prácticas religiosas del mundo, cada una con su liturgia, rituales y ceremonias particulares (Locke, 1967a: 146). A su juicio, tal despliegue de variedad forzaba a reconocer que en última instancia la moral depende de cada sociedad y que las mentes y hábitos de los hombres no pueden someterse a un único patrón. La moralidad, afirmaba, no puede reducirse a términos de verdad o falsedad ya que remite a prácticas sociales con la base del uso y la costumbre. La decencia y el orden, que tanto preocupaban a Locke, parece que dependían de lo que cada pueblo tomara por ordenado y decente según sus gustos y opiniones: “*Our deformity is others’ beauty, our rudeness others’ civility...*” (Locke, 1967a: 146).

De ello pueden extraerse dos conclusiones. La primera, que es la que defendemos junto a Locke, es que no se puede forzar a nadie a abrazar unas creencias determinadas que se basen en una fe personal. La tolerancia en estas cuestiones radica en un supuesto epistemológico: la fe, por muy sentida y vivida que sea por el sujeto religioso, no puede ser objeto de conocimiento o demostración. Lo doctrinal es el ámbito de la exhortación, persuasión, razonamiento, pero nunca el poder de coerción de las leyes (Locke, 1963: 19). Cada parte está en su derecho de considerar sus creencias como las verdaderas, de manera que se impone conceder lo mismo a otras sociedades. Cada grupo humano

vivirá y educará a sus miembros dentro de un sistema de creencias plagadas de sesgos, prejuicios y parcialidad porque las creencias responden más a sus puntos de vista e intereses que a la verdad.

La segunda conclusión que podría extraerse es abiertamente más discutible. En un mundo globalizado en el que la riqueza cultural de lo humano se despliega de muy distintas formas a través de una serie de constantes culturales: la religión en cualquiera de sus variantes, la diversidad de agrupaciones familiares, los rituales, las múltiples manifestaciones artísticas, las historias o los relatos, parece comprensible la petición de respeto por todo lo diverso, especialmente cuando se piensa en el historial colonizador de Occidente. Pero de ese bienintencionado punto de partida se puede llegar a defender que todos los valores y doctrinas pueden ser supeditados a los usos y costumbres locales. El relativismo cultural defenderá que las diferentes culturas tienen diferentes sistemas morales y que simplemente llaman bien a lo que les beneficia. Comprender es perdonar, afirman, puesto que si no existe una moralidad universalizable, lo correcto dependerá de cada cultura particular. Esta concepción es desacertada porque impide que desde una cultura determinada se cuestionen los valores de otra diferente. Nada cabría decir ante prácticas como la ablación, la tortura, los sacrificios rituales, el canibalismo o los métodos de tortura. El origen de este relativismo bebe del escepticismo humeano del siglo XVIII, del que derivó el positivismo lógico del siglo XX. Según esta visión, que es la más extendida actualmente, cabe trazar una línea de separación infranqueable entre hechos y valores; creencias y deseos; ser y deber ser, que no puede franquearse, so pena de incurrir en falacia naturalista (Appiah, 2007). El relativismo y el positivismo parten de que las doctrinas son diferentes porque cada cultura tiene necesidades y deseos diferentes. La conclusión es que no pueden cuestionarse los valores en los que se basan, ni sus particulares deseos, porque son propios de cada individuo o grupo de individuos y no pueden ser rebatidos. No cabría discusión posible en este ámbito; tampoco diálogo. Creemos que la aceptación de las diferencias no conlleva caer en una postura que defienda la inconmensurabilidad total de los valores, costumbres o ideologías, pero sí abrir la posibilidad de entender que ninguna cultura está en posesión de la verdad absoluta ni lleva siempre la razón de su lado. El relativismo cultural tiene el riesgo de desembocar en una postura radicalmente escéptica de desinterés hacia el diferente, tratado como un universo totalmente inconmensurable. Si no se cree en que hay posibilidad de llegar a compartir ciertos valores, se corre el peligro de clausurar toda posibilidad de diálogo, antes incluso de haberlo comenzado. Puede que los acuerdos no sean posibles en todos los órdenes, pero al menos, compartiendo una base, los desacuerdos pueden ser aceptables y tolerados. El relativismo divide el mundo en compartimentos estancos y conduce al aislamiento. No es una manera de alentar las

conversaciones sino por el contrario, una razón para permanecer en silencio (Appiah, 2007: 62).

Frente a esta concepción, es posible afirmar que desde el interés respetuoso y la apertura hacia otras culturas es posible llegar a puntos de encuentro en una suerte de acuerdos universales razonables y limitados. El positivismo cree que lo único que hay son deseos que se postulan como universalizables (arte, democracia, benevolencia...) y que si hubiera valores universales sería un hecho empírico sin más. Appiah cree que hechos y valores; creencias y deseos; ser y deber ser están más mezclados de lo que parece a primera vista: las creencias se mezclan frecuentemente con los deseos, los valores son una realidad incuestionable y los hechos son frecuentemente menos sólidos de lo que aparentan. El mundo es más cosas que los hechos observables, hay universales, abstracciones, imposibilidades lógicas, etc. Hay que entender que las diferentes culturas no habitan en espacios clausurados y sí pueden entablar un diálogo con otras en torno a valores (Appiah, 2007: 55).

En resumen, el pluralismo profundo y persistente, extendido en diversas culturas políticas no supone que sea quimérico plantearse un *demos* mundial. La única premisa es partir de aceptar a los demás como iguales. No es necesario partir de una comunidad de intereses o valores. Es ingenuo pensar que el pluralismo no está ya presente y que no lo estará más todavía en el futuro en cada una de las comunidades estatales. Si el pluralismo es un problema para la democracia global también lo es en la estatal. El problema de la constitución del *demos* no pasa por la necesidad de compartir todos los ideales y valores; de ser así, ninguna democracia sería posible. La creación de una comunidad política y jurídica responde a necesidades pragmáticas y básicas que tan solo requieren la presencia de dos elementos: la necesidad de tomar decisiones comunes y la voluntad de hacerlo. No hace falta más. No importa que los puntos de vista, las lenguas, las identidades, las tradiciones o las cosmovisiones sean radicalmente distintas, siempre se tratará, por medio de leyes y de normas, de conjugar elementos como el poder, la obligación y la libertad (Bentham, 1996: 295). No negamos la relevancia de estos factores, pero destacamos que actualmente hay razones sobradas que instan a tomar decisiones concertadas ante cuya consideración las alegaciones idiosincrásicas deberían permanecer en segundo término.

14 LAS BASES PARA UN ACUERDO POLÍTICO GLOBAL

A pesar de que la situación histórica plantea nuevos retos, las bases de nuestra propuesta para la creación de una entidad política global pueden rastrearse en los cínicos del siglo IV a. C., como Diógenes de Sinope, también en los estoicos, con una visión menos individualista, y en la escuela greco-romana, Cicerón, Séneca, Epicteto o el emperador Marco Aurelio, para quienes, a pesar de las diferencias culturales o doctrinales, las semejanzas entre los seres humanos constituían base suficiente para plantear la posibilidad de una única sociedad política humana. Mill creía que el “sentimiento de unidad con todo el resto” era una prueba del progreso del espíritu humano, que tendía a eliminar barreras, privilegios y desigualdades (Mill, 1997: 85). Diógenes iba más allá y defendía además la idea de que todos los seres humanos tienen ciertos deberes positivos entre sí, un supuesto de carácter ético universal que está en la base del cosmopolitismo (Appiah, 2007).

Desde el punto de vista político, tales bases impulsan a superar la idea de que el mundo es algo más que un conjunto de seres humanos desvinculados entre sí y divididos por Estados, ideologías o religiones. La noción estoica de *koimos nomos* o derecho común para la humanidad y el *ius cosmopoliticum* kantiano apuntan a la idea de que es posible considerar a los individuos como entes ligados e interconectados entre sí, que tienen la posibilidad de diseñar escenarios políticos y jurídicos bajo cuyo amparo sea posible cooperar y auxiliarse mutuamente. Se toma a la humanidad en su conjunto como una meta-unidad que parte de la base de que los individuos son igualmente valiosos con independencia de su lugar de origen u otras consideraciones particulares. Una de las razones para apoyar lo dicho vendría de dos de los requisitos de la justicia: imparcialidad e inclusión.

14.1 UN CONSENSO POLÍTICO DE MÍNIMOS

Abandonada la posibilidad de una amalgama político-doctrinal que nos llevaría necesariamente arrastrados “hacia los rápidos mortales de las utopías absolutas” (Castells, 1996: 34), la unión reductivamente política ha de fundamentarse en concepciones compartidas por el común de los ciudadanos. Para ello se han de crear las condiciones necesarias para que las democracias acuerden sus presupuestos éticos de mínimos, establezcan los límites irrenunciables de la diversidad cultural y el pluralismo y abran el resto del espacio a las diferentes formas de ser (Fernández del Riesgo, 2003). Partimos de que las personas son diferentes en temperamento, metas, dotes intelectuales y físicas y planes vitales; consiguientemente, no existe la posibilidad de crear una sociedad óptima para todos los seres que la habitan. Son numerosos los parámetros a

considerar y muchas las decisiones que entran en juego en cada sociedad posible. Asumir la existencia de estas diferencias insta a renunciar a todo ideal de máximos y a aspirar a algo más modesto. Nozick ilustra este mismo asunto cuando se pregunta cómo sería posible crear condiciones óptimas para personajes tan dispares como Wittgenstein, Elizabeth Taylor, Bertrand Russell y todo un largo elenco de personalidades variopintas para concluir lo siguiente: “*The idea that there is [...] one best society for everyone to live in, seems to me to be an incredible one*” (Nozick, 1999: 310-311).

El sólido edificio de la comunidad política debe hacerse descansar en cimientos que para ser resistentes han de ser poco numerosos. Ambos conceptos van de la mano: solo en torno a un reducido número de cuestiones es posible alcanzar un compromiso general no forzado. La cooperación social ha de fundamentarse en valores moderados y poco controvertidos. El acuerdo demanda el abandono de las grandes pretensiones porque no existen respuestas aceptables para todos en todas las cuestiones de la política; solo un pequeño subconjunto de ellas puede hallar una respuesta compartida y satisfactoria para todos. Lo esencial es identificar cuáles son estas cuestiones sobre las que sí cabe el acuerdo satisfactorio y abordar las más urgentes con el fin de que las instituciones, basadas en principios compartidos por todos, eviten los conflictos permanentes (Rawls, 1996: 188). Sin embargo, en este punto surgen también escollos, puesto que un programa de mínimos puede interpretarse como una serie de valores ambiguos, lo suficientemente amplios como para que todos puedan suscribirlos. Los términos han de estar consensuados, pero también estrictamente definidos, no se puede dejar a la libre interpretación de cada comunidad lo que entiendan por respeto a los derechos humanos o por democracia. Sería necesario perfilar qué significa cada derecho dentro de un marco jurídico compartido. Tomar en serio las diferencias de modos de vida y aspiraciones en el planeta nos lleva ciertamente a reducir las pretensiones del marco político global pero sin abandonar el ideal de la extensión universal de las condiciones de justicia.

Puestas estas bases y siguiendo el hilo de la propuesta rawlsiana (Rawls, 1996: 66), creemos que puede hablarse de dos condiciones para llegar a establecer una “sociedad bien ordenada”.¹⁹² Por tal entendemos un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente (*Ibid.*: 44). Esta sociedad estable y justa debe poseer unos principios de justicia reconocidos y aceptados públicamente. Es decir,

¹⁹² En *El derecho de gentes* Rawls reconoce haber tomado la expresión “bien ordenada” de Bodin en *Los seis libros de la República*. Así comienza Bodin su capítulo I, donde trata acerca del “fin principal de una república bien ordenada”.

que todos los acepten y sepan que los demás también los aceptan. Esos valores compartidos han de ser los valores de consenso que sirven como punto de encuentro de las diferentes sensibilidades sociales, al menos en lo tocante a la concepción de la justicia, que servirá como base para dirimir los conflictos que surgen en la sociedad. Si no existe consenso sobre dicha concepción política, que es la que marca de forma genérica el funcionamiento general de la sociedad y el trato que deben dispensarse unos a otros, no es posible edificar un Estado global perdurable. La posibilidad de formalizar un acuerdo global pasa por coincidir en torno a principios de la justicia que permitan su implantación con independencia del lugar o las particularidades de los habitantes. El problema es que la misma idea de justicia no es un concepto exento de polémicas, existen diversas concepciones de la justicia y en consecuencia, de lo que puede ser considerado justo o injusto. Y esta disparidad hace que el trabajo de la coordinación social se dificulte, y con ello, la obtención de los beneficios mutuos que perseguimos. Consiguientemente, el principal problema a solventar de cara a lograr la estabilidad de un Estado global democrático pasa por hallar, en términos de Rawls, un proyecto político mínimo que pueda concitar un consenso de doctrinas razonables que puedan servir de apoyo a un régimen constitucional (Rawls, 1996: 96). El Estado global puede ser la estructura política dentro de la cual se puedan alcanzar dichos valores mínimos, que sean jerarquizados colectivamente y que esa red de valores se convierta en la base misma que sostiene su Constitución. Un acuerdo que ha de ser el precipitado de las enseñanzas que a lo largo del tiempo han sido acordadas comúnmente y que sirvan para asentar las bases jurídicas e institucionales (Blanco Fernández, 2005: 387). Con ese esquema se puede comenzar el diseño de las instituciones de un Estado global de naturaleza estrictamente política.

La segunda condición para llegar a una sociedad bien ordenada es que tales principios se vean materializados en el funcionamiento de las principales instituciones políticas y sociales de la estructura básica de la sociedad de un modo tal que todos puedan comprobarlo fehacientemente. La estructura básica de la sociedad ha de estar regida por una concepción política de la justicia que facilite la cooperación social. La matización que conviene hacer es que la cooperación social que se pretende no puede confundirse con la mera coordinación social. La coordinación social de una actividad puede ser llevada a cabo por alguna autoridad, mientras que el concepto de cooperación tiene otras implicaciones: ha de estar regulada mediante reglas y procedimientos públicamente admitidos y plenamente aceptados por los cooperantes. Muchas de las grandes obras de la Roma clásica fueron construidas coordinadamente, pero los datos de que disponemos nos permiten afirmar que no se trató de una acción cooperativa voluntaria.

El concepto de equidad va ligado al de cooperación, puesto que para que todos lleguen a cooperar es necesario que acepten las normas que organizan la cooperación, para lo cual, estas deben afectar por igual a todos y asegurar que el reparto de obligaciones se hace conforme a criterios que todos pueden llegar a aceptar voluntariamente. Lo más que podemos decir es que aunque la equidad y la reciprocidad no son la garantía del cumplimiento de las normas, su ausencia sí garantiza el incumplimiento.

Trasladados a una sociedad global, estas dos condiciones se traducen en la búsqueda de valores mínimos y su traslación en una estructura institucional global. Pero estas dos condiciones solas necesitan medidas de refuerzo.

Una vez satisfechas las dos condiciones: establecidos los principios de la justicia y trasladados a las instituciones básicas se hace inexcusable tomar medidas adicionales para mantener las condiciones de justicia con el paso del tiempo. Uno de los medios para mantener esas condiciones iniciales es que existan mecanismos institucionales y sociales que permitan la gestión de los conflictos y diferencias que pueden ir surgiendo. Nos hemos referido a ellos cuando abordábamos los requisitos de un sistema democrático.¹⁹³ Baste tan solo señalar que es tarea fundamental de la política asumir los conflictos que se generen, abordarlos y tratar de encauzarlos, a sabiendas de que no se puede dejar de convivir con la amenaza del egoísmo, el enfrentamiento o simplemente del desacuerdo razonable. Tomar conciencia de ello es el primer paso para empezar a adoptar medidas, porque solo se puede combatir lo que se conoce. Enfocar la sociedad como empresa cooperativa en pos del beneficio mutuo “*a cooperative venture for mutual advantage*” (Rawls, 2003: 4) significa que pueden llegarse a acuerdos permanentes sin soslayar la existencia de conflictos.

Volvamos a la primera condición y a tratar las condiciones sobre las que elucidar cuáles son los valores sobre los que se podría edificar una sociedad política global. Las distintas doctrinas existentes podrían presentar su esquema general y sus jerarquías, pero esas cuestiones no son determinantes. De lo que se trata más bien es de que se expliciten públicamente en una *lingua franca* no sectaria, usando términos comprensibles para los no adeptos, cuáles son las razones por las determinados valores son deseables y por qué serían indeseables los opuestos. Nos estamos refiriendo en todo momento al plano público porque es en la esfera pública donde es necesario establecer valores públicos sobre los que sí es exigible rendir cuentas, es decir, ofrecer justificaciones y argumentos públicamente comprensibles si se presentan como

¹⁹³ Cf. cap. “La forma democrática”

aspirantes a tener un valor normativo. La dilucidación de estas áreas ha de hacerse con garantías de publicidad plena, de inclusión de todos los implicados y con procedimientos claros y sencillos que permitan primero la exposición de razones, el intercambio de argumentos y contraargumentos y finalmente la toma de postura informada. Todo valor que pretenda convertirse en fundacional ha de basarse en razones que todos puedan compartir, o dicho en términos negativos, ha de ser un valor ante el que nadie pueda plantear objeciones razonables. Se requiere este punto de vista excluyente porque nos hallamos ante la fundamentación constitucional. En este caso, lo que está en juego es la imposición vía legal de una serie de derechos y deberes que se consideran la piedra de sujeción de una sociedad democrática. En estos supuestos solo puede apelarse a verdades llanas que sean ampliamente aceptadas en ese momento por el común de los ciudadanos y que sean accesibles a ellos (Rawls, 1996: 260).

En caso de desacuerdo en torno a los valores políticos, cuando la razón pública no logra zanjar una discusión no está permitido invocar valores no políticos para tratar de resolverla (*Ibid.*: 276). Se trata de que sobre cuestiones básicas de las que depende el bien común (*Ibid.*: 254) todos hablen un mismo lenguaje.

“Lo esencial de la idea de razón pública es que los ciudadanos tiene que llevar a cabo sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada uno considera como una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por otros quepa razonablemente esperar, y de modo que cada uno esté dispuesto a defender esa concepción así entendida” (*Ibid.*: 261)

Por su parte, los enfrentamientos de ideas propias de doctrinas comprensivas pueden darse, de igual a igual, en el seno de la sociedad civil, asumiendo que si bien las personas son merecedoras de respeto, las ideas y las doctrinas pueden ser severamente criticadas si se detectan en ellas falacias, inconsistencias o contradicciones. Como nos recuerda Berlin,¹⁹⁴ ni en el plano político ni en el doctrinal es posible concertar todas las doctrinas por la sencilla razón de que no todas caben en una sociedad. Elegir y priorizar es complejo, pero es un imperativo. Berlin es quien inspira a Rawls cuando sostiene que no hay mundo social en el que no haya pérdidas. Pérdidas en lo tocante a algunos modos de vida y valores que en su momento obtuvieron respaldo ciudadano, o bien que se impusieron por la fuerza y que en otro momento pueden dejar de ser aceptados, incluso llegar a ser ampliamente rechazados. Cada elección entre valores fuerza a una pérdida: la libertad individual frente a la eficacia, la justicia frente a la misericordia, el conocimiento frente a la inocencia, la democracia a la jerarquización, la igualdad a la libertad o la libertad frente a la seguridad. Podemos pensar en multitud de ejemplos de

¹⁹⁴ Véase *El fuste torcido de la humanidad* (1998), donde se argumenta que las instituciones sociales delimitan un espacio restringido que fuerza a seleccionar de entre los posibles valores morales y políticos.

este tipo de cuestiones en las que se hace necesario elegir.¹⁹⁵

La cuestión de la permanencia de las doctrinas generales en la sociedad es un asunto que a nuestro juicio requiere algo de atención. En tiempos como los actuales en los que repetidamente se nos habla tanto de la pérdida de biodiversidad natural como de la progresiva homogeneización cultural en todo el planeta, podría pensarse lo mismo acerca de las ideas, valores, fines y doctrinas generales. Vaya por delante que entendemos que es deseable una sociedad viva, intensa y dinámica, que se muestre abierta y tolerante con todas las doctrinas globales que conviven en la sociedad, siempre y cuando, recordemos, estas no atenten directamente contra sus valores. Pero una vez garantizadas las condiciones igualitarias de competencia entre ideas, concepciones y doctrinas, estas merecen el respeto que sean capaces de generar en los ciudadanos en el libre intercambio público y no más. La discusión pública sirve para, mostrando la mayor consideración hacia sus portadores, debatir, discutir y en su caso, persuadir de la validez o invalidez de las creencias. Se trataría de que en el seno de la sociedad civil se pusieran a prueba las diversas ideologías y se ganaran el favor o el rechazo de los ciudadanos. A través de este proceso dialogal es de esperar que algunas concepciones acaben extinguiéndose, lo cual no sería de lamentar ya que si existen condiciones libres de diálogo y publicidad, su desaparición se debe a la falta de apoyo que han recibido por parte de los ciudadanos idealmente racionales y bien informados. Hemos aprendido que algunas de las grandes convicciones fundamentales e incuestionables del pasado se mantenían simplemente por inercia. Creencias mantenidas durante siglos han devenido caducas gracias a la posibilidad de debate, crítica y diálogo: la esclavitud, la discriminación, la tortura, etc. En otros casos, las ideas serían como naves que han prestado su servicio para una travesía y que una vez en puerto es innecesario proseguir con ellas. Creemos que el carácter perecedero de algunas ideas no es una desventaja si las tomamos como instrumentos diseñados para un fin práctico. En el momento en que dejan de servir no hay motivos para añorar su presencia o mantenerlas artificialmente. La garantía para evitar la esclerosis de las ideas y propiciar su adaptación a los nuevos tiempos es el mantenimiento de un espacio público libre y neutral donde las distintas creencias puedan dialogar entre sí, enriquecerse en algunos puntos, pulir algunos aspectos y en último caso expurgarse si son contraproducentes. Las críticas a las ideas y valores sirven para mantener actualizadas las creencias y cribar aquellas doctrinas que están basadas en falsos fundamentos o cuyos resultados sean notoriamente perniciosos.

¹⁹⁵ Isaiah Berlin pone como ejemplo la disyuntiva que presenta Maquiavelo entre las virtudes paganas y varoniles y las virtudes cristianas, de donde concluye que los posibles valores supremos de la humanidad no tienen por qué ser compatibles. Berlin 1998: 27.

A eso se refería Ortega cuando decía que el hombre es un fabricante nato y constante de mundos, entendiendo por mundos los diversos esquemas de interpretación que arma y desarma para transitar por la vida (Ortega y Gasset, 1996: 78).

La extinción de modos de vida posible puede ser lamentable, como apunta Rawls (Rawls, 1996: 191), pero es algo inevitable con lo que tenemos que convivir. Las instituciones sociales no pueden dar cabida a la extensísima gama de valores que pueden llegar a coexistir. No es una injusticia, es un problema de espacio (Rawls, 1996: 232). No se trata de ampliar ese espacio, es que a menudo existen ideas, fines o valores aplicables a las mismas situaciones que son abiertamente contradictorios y que fuerzan a optar por uno en detrimento del resto. Como afirma Nozick, “*not all goods can be realized simultaneously, then trade-offs will have to be made*” (Nozick, 1999: 312). La limitación de posibilidades es el precio a pagar por vivir en sociedad. No cabe pensar, por imposibilidad lógica, en un mundo en el que todos los valores y fines últimos de los individuos pudieran acomodarse. Los valores son múltiples y contradictorios entre sí porque son un producto humano y no una constelación de elementos armónicos preexistentes, de entre los cuales se seleccionan unos u otros. La idea de un único bien común válido para toda la humanidad, nos recuerda Berlin, se basa en un error cardinal (Berlin, 1998: 59).

Sin embargo, discrepamos con Berlin cuando afirma que los valores perdidos desaparecen de una vez por todas. A su juicio, con el paso de una civilización a otra hay pérdidas y “lo que se pierde se pierde para siempre” (Berlin, 1998: 81). Consideramos más bien que los valores, las ideas y las doctrinas pueden sepultarse pero pueden resucitar al cabo de un tiempo cobrando nueva vida. Se trata de un proceso reversible porque es el hombre quien las crea, las elimina y las hace revivir cuando lo estima conveniente, lo cual es un argumento más a favor de no tomar las ideas como entes sagrados que deben ser conservados indefinidamente.

Volvamos a la cuestión del acuerdo político que nos ocupa, exigido por la primera condición de una sociedad bien ordenada, y el modo de superar algunas de sus dificultades. Acaso una de las posibilidades más fructíferas de llegar a acuerdos entre personas y pueblos de diferentes tradiciones es concentrarse en debatir acerca de qué se considera correcto o incorrecto con independencia de las razones, motivos, intuiciones o doctrinas por las que se llega a tales conclusiones. Es posible que unos piensen que sus valores les impiden cometer injusticias, para otros será su religión o filosofía, los códigos de sus mayores, sus experiencias personales o su particular ideología. En suma, el universo de justificaciones puede ser tan variado como las personas. En este sentido viene a colación recordar los debates que hubieron de realizarse desde 1946 en el seno

de la comisión creada para elaborar el borrador de lo que sería la posterior Declaración Universal de los Derechos Humanos. Podemos imaginar días tensos de debates interminables en los que, bajo la presidencia de Eleanor Roosevelt, viuda del presidente de los Estados Unidos, eruditos e intelectuales de muchos países intentaban aproximar posturas y fundamentar sus opiniones en torno al articulado.¹⁹⁶ Su metodología consistió en tomar una serie de cuestiones planteadas por diferentes intelectuales y hacer un cuidadoso escrutinio de las distintas tradiciones religiosas, culturales, filosóficas y políticas del mundo con el fin de buscar puntos de encuentro entre ellas. Tras dos años de trabajo, discusiones que cuestionaban la pertinencia de prácticamente cada término y 1.400 votaciones, se llegó a un acuerdo que era capaz de superar todas las diferencias. Buena parte del éxito cabe atribuirlo a la naturaleza de lo pactado: un texto práctico y sobrio, sin términos ampulosos ni apoyatura doctrinal: un breve preámbulo y 30 artículos pragmáticos y directos que en absoluto fundamentaban o justificaban el articulado; simplemente se exponían como el fruto de un acuerdo entre sensibilidades dispares. No hay apelación moral explícita ni mención a los fundamentos morales de los derechos, fue un consenso de mínimos. Cada doctrina particular o cada individuo podía hacerlo encajar en su horizonte ideológico específico como mejor considerara. Eso es lo que Appiah llama “la primacía de la práctica” (Appiah, 2007: 105 ss.), que se resume en que es posible, a pesar de las diferencias, convivir sin ponernos de acuerdo en las fundamentaciones últimas que posibilitan la convivencia. Eso no significa que todas las razones hayan de tener el mismo peso o que no sea importante dar razones o justificarlas, sino más bien supone aceptar que a partir de un momento determinado de la discusión conviene dejar de lado tales fundamentaciones para abrazar el acuerdo porque son las prácticas las que posibilitan la convivencia en paz.

Entendemos que tal consenso de mínimos será siempre abierto, es decir, susceptible de ser revisado a la luz de nuevos argumentos. Los valores pueden modificarse, ampliarse o adaptarse a los nuevos contextos. Además, el consenso es de naturaleza limitada: al tratarse de bases mínimas, se constreñirá a determinadas cuestiones y no pretenderá regular todas las actividades humanas. Partimos del presupuesto de que hay determinados valores que pueden ser sometidos, mediante deliberación, a las pruebas de universalidad, mientras que otros son necesariamente locales y no tienen que ser

¹⁹⁶ Es de justicia señalar que, a pesar de la diversidad, muchos de ellos fueron educados en Occidente y que no había presencia de representantes de los países colonizados. Recordemos que en la comisión estaba un diplomático chino y filósofo confuciano, un filósofo tomista libanés, un jurista francés y judío, un juez chileno de ideología socialista, un diplomático soviético, un coronel del ejército australiano, un profesor de Derecho romano, etc.

compartidos por el resto. El consenso de mínimos será también inestable: la historia nos da suficientes ejemplos de regresiones que muestran que los valores que están detrás de los derechos ciudadanos son tan susceptibles de reforzarse y universalizarse como de contraerse y particularizarse. El camino hacia el reconocimiento de nuevos consensos a menudo está jalonado de resistencias ligadas a la protección de prerrogativas particulares.

Con estas características en mente (apertura, limitación e inestabilidad) es posible concluir que el debate está destinado a no agotarse definitivamente porque los acuerdos serán siempre provisionales. Por eso creemos que lo importante es mantener la condición fundante de la razonabilidad, esto es, que las vías de comunicación permanezcan abiertas. Debatir ya implica partir de un valor mínimo en la medida en que quien debate se coloca ante un interlocutor al que respeta y al que debe explicaciones. La postura del que debate supone el reconocimiento implícito de que es necesario justificar lo que se piensa o se hace ante otro al que se considera legítimo acreedor de sus explicaciones. En ese sentido, debatir es incluir al otro, al que se trata como igual. Por eso nunca se recalcará suficientemente la importancia que tiene mantener abierto el diálogo y la deliberación entre los miembros de la comunidad internacional en torno a los valores sobre los que erigir la convivencia global. El acercamiento entre culturas crea hábitos de diálogo y cooperación y satisface la recíproca necesidad de acostumbrarse a la presencia del otro, lo cual es un proceso que requiere paciencia y tiempo (Appiah, 2007: 115).

Hemos de tener en cuenta que cada pueblo parte de un conjunto de ideas heredadas y conceptos que emplea para explicar la realidad y actuar en ella. El mayor despliegue de la razón tecnológica en el mundo industrializado no puede ser interpretado como que en este lado del mundo tengamos mejores o mayores poderes individuales de razonamiento, sino más bien como la consecuencia de haber desarrollado un marco cultural que hace posible que seres humanos comunes y corrientes hayan refinado sus ideas gracias a complejas instituciones de investigación, reflexión y análisis (*Ibid.*: 74). Sin embargo, las culturas científicas, muy superiores en cuanto a la comprensión de los hechos y la manipulación y transformación de la realidad, pueden haber dejado de lado otro tipo de valores. Sería presuntuoso pensar que nuestra superioridad en un campo lo es automáticamente también en otros con respecto al resto de culturas del planeta. Tal vez, muchas de ellas han atendido más las cuestiones de valores que las nuestras. Algunos de nuestros más preciados valores como la justicia y democracia no son exclusivos de Occidente. “Existen muchas buenas razones para dudar de la creencia, frecuentemente expresada en Occidente, de que el pensamiento sobre la justicia y la

democracia sólo han florecido en el mundo occidental.” (Held, 2005: 222). Rawls afirma la misma idea, siguiendo a T. M. Scanlon¹⁹⁷ de que asuntos como los derechos humanos no pueden ser entendidos como “políticamente parroquiales” esto es, como peculiares de la tradición occidental (Rawls, 2001: 79). Esta posición nos haría mirar con menos condescendencia a otras culturas por el mero hecho de ser tecnológicamente menos desarrolladas y conceder que es posible aprender de ellas en otros aspectos. Así como en lo referido a los hechos es posible dialogar y llegar a acuerdos, cabe esperar lo mismo en el mundo de los valores. En ninguno de estos dos casos hay garantías de que se vaya a persuadir a todos los demás: entramos en todas las conversaciones, ya sea con vecinos o con extraños, sin garantías de que se va a llegar a un acuerdo definitivo (Appiah, 2007: 76).

A pesar de ello, es posible discutir sobre valores porque estos son un instrumento cuya validez se mide en la práctica. Los valores son como un lenguaje que sirve para coordinar las vidas de quienes comparten espacio y tiempo por medio de patrones de actuación reconocibles. Se apela a ellos para dialogar y para evitar conflictos. Los valores son uno de los más poderosos recursos que tenemos para coordinarnos y cooperar con otros. Su primera función es ayudarnos a actuar juntos y fortalecer la vida armónica del colectivo.

Es incorrecta la idea de que cada individuo tiene sus valores que le sirven para actuar por sí mismo al margen del colectivo. Más acertada es la idea de que son manuales compartidos, en mayor o menor medida, por todos aquellos que conviven. Por eso resulta apropiada la analogía con el lenguaje, porque son una construcción colectiva hecha con un fin práctico: la coordinación y la cooperación (*Ibid.*: 58-61). Al igual que el lenguaje, el vocabulario de los valores se construye socialmente y se emplea individualmente. Tan ilógico es un lenguaje individual como valores al margen del consenso social. Los valores son herramientas que dependen de consensos sociales que unos individuos comparten con otros. Los valores compartidos uniformizan reacciones y sentimientos ante los hechos del mundo. Su sintaxis sirve para jerarquizar y ordenar. Así como en los lenguajes hay construcciones incorrectas por asintácticas, determinadas acciones pueden ser interpretadas, desde los códigos de valores, como incorrectas. Los valores son parte de los hilos que entrelazan el tejido social. Si partimos de que son construcciones con un fin práctico y no entidades sagradas, parece posible llegar a

¹⁹⁷ En su trabajo “Human Rights as a Neutral Concern” en P. Brown y D. MacLean (comps.), *Human rights and U.S. Foreign Policy*, Lexington, Lexington Books, 1979: 83-92.

encontrar algunos puntos de anclaje entre diferentes axiologías por medio de nuevas construcciones colectivas.

No obstante, hemos de reconocer que el mayor problema es que no se trata de principios obvios. Es ingenuo pensar que el diálogo puede llevar a alcanzar acuerdos de mínimos con facilidad. Los mismos valores admiten multitud de matices y pueden plasmarse de muy diversos modos, por no hablar de la dificultad que entraña jerarquizarlos. El conflicto entre valores no es de fácil resolución ni siquiera partiendo de modestas pretensiones porque llega un punto en que es necesario sacrificar unos valores en favor de otros. Por otro lado, conviene no exagerar su valía. No creemos que los valores sirvan para proporcionar una guía de acción inequívoca para todas las situaciones posibles ni es esperable que tengan capacidad para acabar con el enfrentamiento de una vez por todas. Es utópico, en el peor sentido del término, pretender llegar al consenso en todas las cuestiones, tal vez no sea ni siquiera deseable. En cualquier caso, pensamos que la búsqueda de valores de consenso mediante procesos de negociación ya pone las bases para frenar los conflictos y buscar una salida dialogada; no es poco.

Una última consideración sobre las posibilidades de acuerdo en torno a un marco mínimo. A la propia naturaleza modesta o reducida de los contenidos hemos de sumar otros factores que hacen más factible la posibilidad de llegar a un pacto de estas características. En primer lugar, decimos que una doctrina es plenamente comprehensiva cuando abarca todos los valores y virtudes dentro de un marco de pensamiento articulado con bastante precisión (Rawls, 1996: 208), si incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales de carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, llegando a pronunciarse, en el límite, sobre la globalidad de la vida. (*Ibid.*: 43). Por el contrario, es parcialmente comprehensiva cuando no abarca todos los valores y tiene mayor laxitud, ya sea porque tal cuestión carece de interés para la doctrina, porque se da libertad para que cada uno obre a su mejor parecer o simplemente porque está vagamente articulada.¹⁹⁸ Como afirma Rawls, el hecho de que no haya doctrinas con respuestas y valores para todos y cada uno de los aspectos vitales facilita el consenso, que se puede edificar sobre elementos compartidos y sobre espacios no ocupados por las doctrinas

¹⁹⁸ Muestras que evidencian la parcialidad de las doctrinas comprehensivas pueden hallarse en las distintas y hasta antitéticas posiciones políticas ocupadas por ciudadanos que comparten un mismo credo religioso; véase al respecto el ejemplo del catolicismo en la transición española en Fernández del Riesgo (1997).

comprehensivas o bien ocupados, pero cercanos a otras doctrinas. Gracias al carácter incompleto y permeable de las doctrinas, creencias y confesiones es posible dialogar y acordar un punto de equilibrio estable en torno a una base moral adocrinal, no relacionada directa y necesariamente con ninguna creencia, si bien compatible con todas ellas.¹⁹⁹ Por poner un ejemplo histórico, la declaración de la Conferencia Mundial de la Religiones celebrada en Japón (1970) mostró que era posible que budistas, cristianos, sintoístas, confucionistas, hindús, judíos, mahometanos y representantes de muchas otras religiones llegaran a un consenso ético general que enunciara máximas universalizables que se encuentran en las religiones y sistemas éticos del mundo. Su acuerdo llegaba a cuestiones relacionadas con la dignidad del hombre, la inviolabilidad del individuo y de su conciencia, el valor de la comunidad humana, el apoyo a los pobres y oprimidos y la beligerancia contra los opresores (Küng, 1992: 85).²⁰⁰

Por otra parte, y este es otro factor que aproxima la posibilidad del consenso global, creemos que a pesar de sus diferencias, las civilizaciones no están tan alejadas en lo esencial: los valores fundamentales que inspiran los códigos de conducta y los principios básicos de la justicia, dejando al margen lo ritual o accesorio, han ido convergiendo y no son tan distantes.²⁰¹

“Civilizational categories are far from clear-cut, and the simulated history that goes with the thesis of clashing civilizations exaggerates these contrasts, partly by neglecting the heterogeneities within each culture, but also by ignoring historical interactions between the different cultures.”²⁰² (UNDP, 2004: 21)

Los hábitos, indumentarias, gustos y apariencias pudieran llevar a pensar que la disparidad es mayor. Sin embargo, en el mundo de los valores que guían la conducta las distancias tienden a aproximarse: ninguna civilización defiende que la traición, la mentira, la cobardía o el sacrificio de inocentes sea un bien sin más.

Gracias a la polifonía de valores de las sociedades complejas y plurales de hoy y a las interacciones entre culturas, es posible, siquiera sea de forma vicaria, acercarse a otras realidades, hacerlas nuestras y comprenderlas. Comprender significa poder llegar a

¹⁹⁹ Sobre las posibilidades de acercamiento entre doctrinas comprehensivas véase Küng (1992)

²⁰⁰ Un proyecto que sería continuado posteriormente a través de un Parlamento de las Religiones del Mundo, celebrado en Chicago en 1993.

²⁰¹ Sirvan como ejemplos de acercamiento y mayor humanización de las religiones y doctrinas la supresión de las prácticas inquisitoriales, la humanización del Derecho eclesiástico, la supresión de sacrificios humanos (quema de viudas en India, canibalismo), la reinterpretación más humana de la *Jihad* en el islamismo, las reformas en el Derecho Penal en países islámicos, la crítica intermusulmana a las leyes sacrales contrarias a los Derechos Humanos, la supresión de la esclavitud, etc. (Küng, 1992: 112 ss.)

²⁰² Las categorías de civilización distan de ser claras, y la historia simulada que va con la tesis del choque de civilizaciones exagera estos contrastes, en parte, por dejar de lado las heterogeneidades dentro de cada cultura, pero también por ignorar la interacción histórica entre las diferentes culturas.

imaginar cómo otros piensan, sienten y viven. Creemos que esto es posible porque los grandes valores no son ininteligibles. Los grandes principios de otras culturas, aun siendo diferentes de los propios, pueden llegar a hacerse inteligibles si se hace un esfuerzo y si se cuenta con los instrumentos necesarios para realizar un acercamiento.²⁰³

Si es posible que las sociedades nacionales, en cuyo seno conviven muy diferentes sensibilidades, lleguen a acuerdos axiológicos mínimos, no encontramos impedimentos para que la empresa sea igualmente posible en mayores extensiones. Creemos que esto puede ser así porque los humanos no hablamos idiomas intraducibles y aunque en muchos casos, evidentemente, puede no haber acuerdos, al menos siempre resulta posible entender las razones por las que se da el desacuerdo, haciéndolo aceptable y conviviendo pacíficamente con él. Todas las culturas se estructuran en torno a valores identificables y no tan lejanos y todas ellas defienden su idea de justicia (Peces-Barba, 2009: 44). El lenguaje axiológico de todas las culturas humanas, evidenciable en sus mitos, historias, narraciones, folklore, ópera, teatro, novelas, cuentos, ficción o no ficción, etnografía, pintura, etc. apunta a la posibilidad de acuerdo en torno a grandes principios: libertad, igualdad, autonomía o dignidad, que podrían actuar como “normas gramaticales universales” (Espinosa Antón, 2009: 221).²⁰⁴

Pensamos que si reducimos los objetivos a la coexistencia pacífica en condiciones aceptables para todos, no se trata de un imposible; seguimos a Appiah cuando sostiene que los vocabularios axiológicos de todas las culturas se intercalan lo suficiente como para iniciar una conversación (Appiah, 2007: 91). Este punto de partida nos permite confiar en que no existen argumentos de peso para rechazar la idea de que se pueda llegar a un mínimo común denominador moral, de aplicación universal, que, sin rechazar las diferencias de un mundo plural y sin pretender llegar a propugnar una cultura, ideología o religión como la mejor posible, sí permitiera calificar las acciones como correctas o incorrectas.

Sin miedo a pecar de eurocentrismo, puede decirse que las declaraciones internacionales de derechos o el Tribunal Penal Internacional son ya “islotes de institucionalidad” (Vargas Machuca, 2005: 327) que muestran que las diferencias culturales, lingüísticas o doctrinales no suponen un obstáculo insalvable para llegar a una sociedad política supraestatal democrática bajo el imperio de leyes basadas en consensos mínimos.

En síntesis, la cercanía axiológica básica, unida al carácter restringido del pacto, tanto

²⁰³ Para ampliar véase Appiah (2007).

²⁰⁴ Ello con independencia de que, en función del contexto interpretativo, tengan diferentes materializaciones concretas.

en sus contenidos (naturaleza política suficientemente abierta como para recabar el apoyo) como en sus destinatarios, (individuos razonables con doctrinas comprensivas razonables), sumada al carácter incompleto de la mayoría de las doctrinas generales y a la luz de lo mucho que se ha avanzado en este terreno son factores que permiten, con las debidas precauciones, el optimismo acerca del acuerdo global de mínimos en torno a las esencias constitucionales de un Estado global.

15 EL ESTADO GLOBAL Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD NACIONAL

15.1 *ÉTNOS FRENTE A DEMOS: LA NACIÓN Y EL CAPITAL SOCIAL*

Se acusa a las propuestas cosmopolitas de ser vagas, lo cual las invalidaría como alternativa política real. Según estas objeciones, los planteamientos que defienden un Estado global son excesivamente abstractos y suponen una negación de que en la vida real los hombres tienen apegos y vínculos en sus comunidades políticas nacionales y culturas de los que no pueden quedar desgajados. El Estado global cosmopolita sería, según este argumento, una fría abstracción universalista que toma indebidamente a los individuos desligados de sus identidades particulares. Para que una estructura política sea viable harían falta –según esta tesis- factores de pertenencia que no se dan actualmente en el plano global. Hemos de conceder que no es tarea fácil encontrar estos componentes identitarios densos en el plano global. Si hubiera que buscar un patrimonio compartido de alcance mundial encontraríamos que la mayor parte de las experiencias globales –como el colonialismo y las dos guerras mundiales- sirven más bien para subrayar los conflictos que las afinidades (Beck, 1998: 129). La cuestión es pues compleja y requiere ser abordada en detalle.

No es posible –siguen los críticos del cosmopolitismo- fundamentar un horizonte de gobernabilidad y cooperación global sin considerar suficientemente la importancia de la construcción de una comunidad política ensamblada, un “nosotros” dentro del cual fluyan los lazos de identidad, confianza y solidaridad (Sandel, 2004). Ya Bodin sostenía que una comunidad política requiere la conciencia de compartir una suerte de identidad colectiva que se manifiesta en el reconocimiento de rasgos propios del grupo. Según esta idea, para que existiera república hace falta la cosa pública, lo común, refiriéndose tanto a lo material: murallas, plazas y mercados, como a las costumbres, tradiciones y leyes. Por su parte, Fukuyama habla del “capital social” para referirse a una tercera forma de capital, junto con físico y el humano, que estaría estrechamente relacionado con la confianza en los otros. Lo entendía como un conjunto de normas o valores informales que comparten los miembros de un grupo, gracias a los cuales es posible la cooperación. Según Fukuyama, honestidad, confianza y sentido de la reciprocidad eran las notas fundamentales para que se pudiera hablar de capital social. Cuando los miembros del grupo tienen el convencimiento de que los demás se van a comportar honestamente actúan con confianza entre ellos (Fukuyama, 2000: 28-29).

El origen del término, siguiendo a Fukuyama, se remonta a 1916.²⁰⁵ No obstante Tocqueville ya teorizó antes sobre el tema, aunque sin emplear el término. En *La democracia en América*, Tocqueville señalaba uno de los efectos de la presencia de capital social: la capacidad de los ciudadanos para unirse y cooperar en torno a una variada constelación de asociaciones. La vida pública, el debate y la participación – afirmaba- eran la seña de identidad más notable un modelo democrático digno de ser imitado (Tocqueville, 2002: 480 ss.).

Definimos entonces el capital social como una red de vínculos emocionales y afectivos entre ciudadanos que pueden tener muy distinta naturaleza y que ligan a los miembros de una comunidad política dotándoles de un sentimiento de pertenencia al colectivo en torno a un proyecto de convivencia y solidaridad asumido y compartido que les proporciona un marco de estructuras generadoras de sentido.

La cuestión estriba en que si aceptamos que a) uno de los fines de la sociedad política es favorecer la cooperación de sus miembros y b) para que esta se dé es necesaria la creación de vínculos emocionales entre ellos y de pertenencia a un colectivo, entonces hemos de plantearnos qué propuesta política reúne estas condiciones y de qué manera.

A la hora de construir un “nosotros” vertebrador, los lazos nacionales, dependientes de la herencia compartida, parece que sí lo hacen posible: “*What nationhood does is to constitute a collective political subject – a ‘we’ – with the capacity to act collectively over long periods of time*” (Canovan, 1996: 72). La idea de lo nacional es capaz de provocar la adhesión social y simbólica suficiente para generar un sentido de pertenencia que hace posible establecer relaciones de solidaridad, confianza y reciprocidad entre sus miembros (Kymlicka y Straehle, 2003). Precisamente, el nacionalismo surgió como una reacción ante el universalismo ilustrado, al que tachaban por un lado de reduccionista, por buscar mínimos compartidos en todo tiempo y lugar, y en segundo lugar, de descontextualizado, por elaborar juicios abstractos desgajados de las realidades concretas. Frente al universalismo que afirmaba lo general y lo universal, el nacionalismo apostaba por lo concreto y lo particular.

Si nos remontamos brevemente a sus orígenes vemos que la idea de comunidad nacional nace en España, Francia e Inglaterra durante los siglos XV y XVI (Cueva, 1986: 51) una vez que dichos pueblos se hallaban asentados como comunidades estables

²⁰⁵ Cuando Lyda Judson Hanifan lo empleó para describir las redes sociales creadas en escuelas comunitarias rurales.

dentro de unos territorios fijos. En España, de mano de los Reyes Católicos y su reconquista, en Francia, con sus triunfos sobre Iglesia y Emperador, y en Inglaterra, en buena parte debido a su condición insular. En los tres casos se operó el fenómeno de reconocimiento de pasado común y unidad de destino. El Estado nación moderno será un desarrollo de los primeros Estados absolutos con una diferencia relevante, los nuevos medios de comunicación y transporte de los Estados modernos permitirían que las fronteras de los Estados se establecieran de forma más precisa y que la entidad estatal nacional quedara más definida en lo simbólico y lo territorial (Giddens, 1987: 170 y ss.). A partir de ahí, el nacionalismo propiamente dicho, entendido como una doctrina más sistemática, surge en el siglo XVIII en Alemania con dos conceptos de Johan Gottfried Herder, *Volkgeist* y *Nationalgeist* (Berlin, 1998: 227). A pesar de su desconcertante polisemia, el término nacionalismo remite al deseo de pertenencia a un colectivo como necesidad básica del hombre. El hombre necesita, siguiendo a Herder, encontrar un nicho cultural y social con su propia idiosincrasia: tradiciones, lenguaje, folclore, mitología, costumbres, etc., dentro del cual construir su ser individual. El tema de la nación estuvo muy presente en los debates revolucionarios del siglo XVIII; se la presentaba como un ente colectivo imaginario que asumía la soberanía porque se consideraba que aglutinaba de algún modo la voz política de los nacionales. La nación sería la unidad espiritual de un pueblo; una marca que integra factores de tipo cultural, arquitectónico, religioso, vital, ético, político, poético, jurídico o literario, entre otros. Incluso en el siglo XIX se veía como natural la unidad entre lo político y lo lingüístico-cultural y se entendía que la ciudadanía no era un rasgo exclusivamente político. Esta concepción provenía del viejo ideal de "*Une foi, un loi, un roi*," que concebía al Estado como el instrumento que cada nación creaba para alcanzar su destino y cumplir su misión histórica. Mill, en un capítulo en el que aborda precisamente la conexión entre la nacionalidad y el gobierno representativo, expresaba la siguiente idea:

"Free institutions are next to impossible in a country made up of different nationalities. Among a people without fellow-feeling, especially if they read and speak different languages, the united public opinion, necessary to the working of representative government, cannot exist" (Mill 1861: 296).

Estas críticas apuntan a la necesidad de enraizar en una historia, una lengua o un pueblo al *yo desvinculado* y abstracto de origen moderno (Sandel, 2004).

Los elementos de cohesión nacional son el patriotismo, la presencia de un liderazgo fuerte, la comunidad cultural, la unidad lingüística, las dinastías reales, las instituciones compartidas, las costumbres, el folclore, el legado histórico común, la comunidad de

destino político o los factores raciales comunes, por citar tan solo algunos.²⁰⁶ Estos rasgos se apoyan y refuerzan en los dispositivos simbólicos de pertenencia, entre los que se incluyen el deporte, la ritualización de actos, las celebraciones con carga simbólica relevante, la exaltación del pasado, los ritos de paso, la conmemoración de hechos notables o los eventos institucionales, entre otros, puesto que son elementos capaces de cohesionar y de encauzar y neutralizar el potencial destructivo natural de los humanos. El poder del rito sancionado por el colectivo es un poderoso antídoto contra la violencia y tiene una fuerza centrípeta indudable, toda vez que su principal función es la de reafirmar y mantener el vínculo común de solidaridad entre los miembros del grupo. Los rituales recuerdan los valores comunes compartidos y cumplen una función social cohesiva de gran relevancia (Kottak, 2006: 339).²⁰⁷ El simbolismo subyacente a todas estas manifestaciones es, además de un modo autónomo de conocimiento, una vía de transmisión de escalas de valores que entronca con la esencia misma de las culturas y puede decirse que es consustancial al ser humano (Eliade, 1994: 9-12).

A efectos de nuestro estudio, trataremos de desvelar a qué motivaciones obedece su presencia y cuál es la función de estos dispositivos.

15.2 DIFICULTADES DE LA INTERPRETACIÓN NACIONALISTA DE LA COHESIÓN SOCIAL

Señalaremos a continuación una serie de factores que desaconsejarían el fomento de la cohesión social en clave nacionalista.

En primer lugar, lo nacional se presenta acompañado de símbolos de pertenencia como las banderas, escudos, emblemas, himnos, canciones, eslóganes, colores, etc. Son elementos que sirven para el reconocimiento público y distinción del colectivo. Cuentan además con la virtud de que se perciben y recuerdan fácilmente y permiten que la asociación con sus referentes sea inmediata. Esta virtualidad es precisamente uno de sus inconvenientes. La naturaleza sensorial (visual o auditiva) de lo simbólico hace que los

²⁰⁶ El valor ético y formativo de los grandes relatos compartidos se conoce desde el origen de la tragedia en Grecia en el s. V a. C., época en la que precisamente por este motivo se pagaba al público para asistir a las representaciones (Editorial Océano, 2008: 18)

²⁰⁷ La semiología nos enseña que los símbolos son un elemento clave en las comunicaciones de todo tipo, que ayudan a conocer el mundo, interpretarlo y transmitir ideas. No se trata pues de un divertimento gratuito; las imágenes, símbolos, mitos, no son supersticiones pueriles fruto del miedo a lo desconocido o creaciones primitivas de la mente sino que por el contrario “responden a una necesidad y llenan una función” (Eliade, 1994: 12). De ahí que el residuo mitológico se reactualice constantemente con nuevos haces de significados. Puede ser maquillado o secularizado, mas no extirpado; mientras exista la imaginación, persistirán las narraciones míticas operando tanto en el plano individual, como factor de donación de sentido y de equilibrio psicológico, como colectivamente, siendo un factor de identidad grupal, de comprensión de lo real y de valores compartidos. Al respecto, Eliade sostiene que los arquetipos son perennes y universales, si bien su plasmación histórica podrá tomar formas muy divergentes y pone como ejemplos los restos neolíticos presentes aún en el cristianismo (Eliade, 1994: 184 ss.).

discursos teóricos que llevan implícitos permeen a través del establecimiento de lazos emocionales entre los miembros y su nación. El carácter no verbal que acompaña a los símbolos de pertenencia los acerca más al componente afectivo-sentimental, de impregnación inmediata, que al cerebral, con una naturaleza más reposada. El problema es que, como decía Tocqueville (2002: 158), una idea falsa pero simple tendrá siempre más poder que una idea verdadera pero compleja. En la medida en que lo nacional se presenta demandando una adhesión automática e incondicional que no apela a la razón,²⁰⁸ es susceptible de dar cabida tanto a planteamientos racionales como atávicos. El halo religioso y sagrado con el que se inviste a la organización estatal nacional abre la posibilidad de los dogmatismos. La discusión de ideas se obstaculiza cuando interfieren adherencias sentimentales. Por esto no es difícil de entender cómo en nombre de la nación se haya instado tanto a resistir injusticias como a cometerlas. Su bandera se enarboló tanto para instaurar el régimen de *apartheid* en Sudáfrica como para repudiarlo posteriormente, apelando nuevamente a lo nacional.²⁰⁹

En segundo lugar, a menudo, muchos de los sentimientos que refuerzan la conciencia nacional, se edifican apoyados sobre la presencia de fuerzas hostiles externas al grupo, reforzando la dicotomía de un “ellos” frente a un “nosotros”. Los lazos nacionalistas tienen el poder de tejer mallas de solidaridad recíproca que dotan de consistencia a la sociedad, pero en muchos casos, la generación de estas identidades colectivas se hace por oposición y exclusión. Son solidaridades que dividen a la humanidad en grupos

²⁰⁸ A diferencia de los iconos, que representan algo en base a cierta semejanza con lo representado, los símbolos, al igual que la mayoría de las palabras, establecen una relación con un objeto o acción, a los que añaden un valor nuevo, de forma puramente convencional. Al tratarse de un enlace convencional, el símbolo posee una extrema plasticidad para asociarse con cualquier idea, pensamiento o valor: “pueden cambiar de aspecto; su función permanece la misma” (Eliade, 1994: 16). Pero además de su libre y poderosa capacidad de comunicación, el símbolo domina terrenos que no pueden ser ocupados por la lógica conceptual unívoca, toda vez que un símbolo no remite directamente a un solo significado, sino a una multiplicidad de ellos, incluso a la copresencia de opuestos entre sí: “Si el espíritu se vale de las Imágenes para aprehender la realidad última de las cosas, es precisamente porque esta realidad se manifiesta de un modo contradictorio y, por consiguiente, no puede expresarse en conceptos.” (Eliade, 1994: 15). Los símbolos son capaces de condensar diversos planos de referencia que no pueden ser simplificados en una única perspectiva unilateral. En lo que a su sentido se refiere, símbolos e imágenes son esencialmente figuras poliédricas con capacidad para aprehender realidades complejas que escapan tanto a la experiencia directa como al lenguaje común.

²⁰⁹ Ya desde sus orígenes, el nacionalismo está relacionado con el surgimiento de los derechos ciudadanos, pero también con el fascismo y las políticas belicistas. Otro tanto sucede con otro poderoso agente cohesivo: lo religioso. La religión ha servido tanto como elemento represor y defensor de los intereses de los poderosos: “El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consiste en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar” (Spinoza, 1986: 65), como para aliarse con los pueblos oprimidos y acompañarlos en sus luchas de emancipación. Como cualquier otro producto social, la religión tiene una capacidad de tomar formas distintas en función de diversos factores extrínsecos a ella. Podemos hablar pues de una esencial “ambigüedad social de la religión” (Fernández del Riesgo, 1997).

cerrados. Esta dinámica es observable, por ejemplo, en colectivos que necesitan formar su identidad de manera estable y positiva a través de los vínculos entre ellos por oposición a la identidad que se les atribuye externamente. Cuando las relaciones con el exterior son conflictivas, la mirada del colectivo tiende a volverse hacia su interior. Encontramos muestras de estos patrones en grupos marginados (inmigrantes, gitanos, refugiados...) cuyos roles sociales son hetero-definidos negativamente por el colectivo mayoritario, por lo que necesitan definir por sí mismos su identidad como grupo y como individuos, lo cual entraña graves peligros de deriva hacia posiciones intolerantes. A mayor escala, lo mismo sucede en el caso de países hostigados o aislados internacionalmente.²¹⁰

“...una pavorosa realidad de sufrimiento, incultura y marginación atenaza a millones de seres humanos [...] Nadie puede dudar que son esas injusticias y desajustes sociales los que dan lugar a flujos incesantes de inmigrantes que, empujados por la extrema necesidad, tratan de ingresar una y otra vez y contra toda esperanza en países extraños y hostiles que, sin embargo, les ofrecen una posibilidad remota de sobrevivir con dignidad. [...] enajenados ante una cultura extraña, miles de seres humanos vuelven su rostro hacia sus tradiciones y creencias en busca de un refugio que se torna a veces en intolerancia étnica, nacionalismo agresivo y fundamentalismo religioso, con el patente incremento de la tensión en las relaciones internacionales y la eventual aparición del terrorismo y la guerra.” (Habermas, Held y Kymlicka, 2005)

Berlin (1998) también sostiene que existe una relación directa entre la humillación colectiva de un pueblo y la inflamación de su conciencia nacional. Haber sido sojuzgados o menospreciados crea heridas que parecen curar mejor con apelaciones al patriotismo y a la unidad nacional. La exageración de las virtudes nacionales presentes o pasadas, reales o ficticias, es una manera de contrarrestar la preponderancia de otros pueblos vecinos. No es la única causa, pero el orgullo nacional exacerbado es en muchos casos una consecuencia de un sentimiento de inferioridad, que se exorciza ensalzando las proezas propias.²¹¹ Por esto, creemos que el nacionalismo se nutre de la exclusión y a su vez genera más exclusión.

Sea por estas o por otras causas, la reivindicación de las diferencias propias y el rechazo a otras culturas es una puerta abierta al conflicto. En el reverso de la idílica comunidad nacional que comparte tradiciones y ritos se oculta la tentación de rechazar todo lo que parezca foráneo. La búsqueda de la cohesión social por medio de apelaciones a esencias inmutables es descartable y nos retrotrae a tiempos en los que la falta de medios de comunicación y transporte hacían, como decía Cadalso en 1968, que los hombres

²¹⁰ Cfr. Elias, Norbert y Scotson, John L., *The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry into Community Problems*, Frank Cass, Londres, 1965.

²¹¹ En ese mismo sentido afirma con pleno sentido Berlin que la creación de instituciones supranacionales serían un freno del chauvinismo desbocado (Berlin, 1998: 236).

tuvieran “los mismos vicios y virtudes que sus quinientos abuelos”.²¹²

En tercer lugar, rescatamos una de las críticas que el pensamiento marxista hacía al nacionalismo, al que consideraba un arma de la burguesía que proporcionaba un consuelo falso e ilusorio. Sería como una “falsa conciencia”: un arma en manos de la clase reaccionaria.²¹³ La homogeneidad social en torno a la cual se fraguaba el concepto de nación era por lo general concordante con las clases hegemónicas, de manera que la defensa nacional pasaba a ser sinónimo de la defensa de aquellos cuyos intereses se hacían coincidir con los de la nación (Toulmin, 2001: 271). Giddens define el nacionalismo resaltando esta coincidencia:

“I shall define ‘nationalism’ as the existence of symbols and beliefs that are either propagated by elite groups or held by many of the members of regional, ethnic, or linguistic categories and that imply a commonality between them.” (Giddens, 1987: 172).

La nación simboliza la comunidad política y vincula al sujeto con su historia, sus antepasados y sus tradiciones, de ahí la importancia del estudio y glorificación del pasado como fuente que alimenta los vínculos sociales. No obstante, la honra a los héroes, las narraciones de las vidas ejemplares, el recuerdo de los éxitos de los antecesores, así como el olvido deliberado de otros pasajes históricos, se utiliza para componer y popularizar una narrativa coherente que sirve para revalidar los proyectos y valores al servicio de objetivos políticos concretos (del Águila y Vallespín, 2006: 529). La apelación a un concepto de pueblo o nación, ambiguo donde los haya, remite a una primitiva comunidad identitaria fruto de la imaginación de sus autores, puesto que las creencias sobre la historia con demasiada frecuencia son falsas o mitificadas (Blanco Fernández, 2005: 408).²¹⁴ Hobsbawm y Ranger ofrecen diversos ejemplos históricos de tradiciones que no se remontan mucho más allá de unos pocos años y que sin embargo son presentadas como parte de las señas de identidad de un colectivo desde sus orígenes más remotos (Hobsbawm y Ranger (eds.), 1983). El objetivo de estas prácticas es otorgar a ciertos valores o normas de comportamiento la sacralidad y naturalidad derivada de un largo pasado, que en muchos casos es puramente ficticio e interesado.

²¹² Citado en Blanco Fernández, Domingo. «Patriotismo» En Democracia y virtudes cívicas, editado por Pedro Cerezo Galán. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

²¹³ A pesar de ello, la historia nos muestra cómo la alianza entre fuerzas nacionalistas y marxistas ha sido frecuente en un extraño maridaje que aunaba la resistencia a la explotación con la defensa de lo nacional.

²¹⁴ El origen de esta concepción que hipostasía la nación bebe de las teorías de Guizot, Benjamín Constant y del posterior historicismo conservador francés y alemán del XIX, con autores como Hugo, Savigny y Puchta próximo al historicismo conservador de Joseph de Maistre y Luis Gabriel de Bonald (Cueva, 1986: 135 y ss.)

Por otro lado, bajo el concepto de nación se levanta una pantalla que escamotea los problemas reales de un colectivo. Con frecuencia, las cuestiones identitarias y las disputas que se abren en torno a ellas pueden convertirse en un factor que en lugar de servir para unir, enfangan a los actores políticos en una polémica estéril que les aleja de otros objetivos más importantes como la aspiración a mayores cotas de libertad o igualdad.

Otro de los riesgos de los factores cohesivos en torno a lo nacional, como ya hemos discutido al abordar los diseños estatales monistas, estriba en que se requiere la producción de una entidad, la nación, que una vez naturalizada no necesita ser explicada y puede llegar a adquirir conciencia, voluntad o personalidad propia distintas de las de los individuos que la componen. El *locus* de la soberanía puede pasar de los ciudadanos a encarnarse en un ente aparte: la nación, bajo la cual se puede esconder la sombra de los absolutismos y totalitarismos (Cueva, 1986: 9). Los elementos afectivos nacionales pueden convertirse en la voz que llama al sacrificio en su nombre (Toulmin, 2001: 285).

Teniendo en cuenta lo anterior, extraemos la conclusión de que es ineludible jerarquizar lealtades sin perder de vista lo que está en juego en cada caso. Los sentimientos nacionales tienen siempre menor utilidad que los valores sobre los que se hace posible la convivencia. La lealtad a la nación o a la tierra debe ser supeditada a la defensa de las instituciones políticas comunes de orden superior porque son estas y no aquellas las que pueden defender las libertades de los ciudadanos a través de las leyes. La tensión entre la pertenencia y los derechos individuales no puede resolverse a favor de la lógica de la pertenencia. La principal diferencia entre la adhesión a factores identitarios como la nación, cercana al egoísmo localista (Tocqueville, 2002: 161), y la adhesión a los principios constitucionales es que en este segundo caso lo que prima son los valores en sí mismos (libertad, igualdad, etc.) y no la fidelidad a la nación, la cultura, las tradiciones heredadas u otros factores que se definan como la materialización de lo nacional. “Lo sagrado desde el patriotismo constitucional es la autonomía de la persona. Lo sagrado para el nacionalista es el ser de la Nación” (Blanco Fernández, 2005: 407). La diferencia estriba en tomar a los sujetos como medios al servicio de una idea o como fines en sí mismos. Los valores están al servicio del hombre y no el hombre al servicio de los valores. Por tanto, la validez de estos elementos cohesivos ha de medirse por su utilidad al colectivo. La nación, como cualquier otra construcción histórica del hombre, ha de ser juzgada teniendo en cuenta su potencial constructivo y sus riesgos. La deriva

totalitaria de los nacionalismos²¹⁵ y sus principios cerrados, esencialistas y excluyentes instan a descartar definitivamente el nacionalismo como fórmula política (Castany Prado, 2006). Los lazos que se establecieron para unir a los individuos pueden convertirse en ataduras férreas y estrechas que disuelven la individualidad en un ente colectivo en el que prima una dogmática de la pertenencia.

Concluyendo este apartado, afirmamos que los riesgos de los factores nacionalistas hacen deseable si no su eliminación, sí su alejamiento del campo político. No es útil descartar que diferentes nacionalidades convivan bajo unas mismas instituciones políticas. En las actuales sociedades globales, es más provechoso que *demos* y *etnos* dejen de estar ligados. Sostenemos por tanto que las relaciones políticas se pueden y deben entender desvinculadas de los orígenes históricos de los antepasados y pueden construirse al margen de derechos de sangre, origen, lengua, religión o doctrina que se profese. Bajo las afirmaciones contrarias subyace el mito de la homogeneidad nacional. Decimos “mito” porque dudamos mucho de que, incluso en tiempos de menor movilidad e influjos interculturales, pudiera afirmarse lo siguiente:

- a) Que los Estados fueran capaces de aglutinar con sus idearios nacionales a todos los habitantes. En efecto, reparar en las diferencias lleva a negar la propia existencia de “la nación” o “la cultura”, si por tales entendemos productos solidificados e inamovibles. Todas las naciones dan cabida a minorías y todas las culturas alojan dentro de sí subculturas e individuos que no pueden reducirse sin más a ser parte de la corriente general. Una de las carencias del nacionalismo es su incapacidad de ofrecer una definición rigurosa de la identidad nacional.
- b) Las naciones no están aisladas de los influjos de otras culturas. En su obra, *El Bazar del Renacimiento* (2003), Jerry Brotton analiza el rico entramado de ideas y modos de vida que se entrecruzaron en el periodo comprendido entre 1400 y 1600 para desafiar el concepto de la homogeneidad nacional y proponer un concepto más maleable y abierto.²¹⁶

²¹⁵ Incluso de aquellos que se postulaban en sus inicios como antiimperialistas, como Argelia, Cuba, Vietnam, Palestina o Irán, por citar algunos casos.

²¹⁶ Brotton explicita las profundas influencias de Oriente en la cultura occidental para mostrarnos que ambos mundos no eran, como podía pensarse, compartimentos estanco. Por el contrario, muchas de las ideas de Oriente, junto con sus influjos culturales, visiones antropológicas, religiosas y concepciones políticas sirvieron ya entonces para forjar la personalidad de una Europa que comenzaba por entonces a tomar conciencia de sí en una época de cambios, descubrimientos, renovación del arte, avance de la ciencia y la literatura.

15.3 LA FRACTURA DEL CAPITAL SOCIAL

Prevenidos de los peligros de edificar la cohesión social en clave etno-nacionalista, ya sea a un nivel global, nacional o local, retomamos la cuestión inicial concerniente a la importancia de la cohesión social para organizar una comunidad política y a las subsecuentes dificultades que tendría una entidad política cosmopolita para organizar a colectivos desvinculados.

Para ello, es de interés constatar el estado del capital social en las sociedades estatales contemporáneas de Occidente. Cuando en 2000 Fukuyama estudiaba los profundos cambios que se estaban produciendo en la estructura de estas sociedades, al dejar de ser sociedades de producción para convertirse en sociedades donde la información y el conocimiento eran las nuevas fuentes de riqueza, destacaba que uno de los factores sociales emergentes era el creciente auge del individualismo, al que señalaba como responsable de provocar un desgaste del capital social.

Esta constatación nos lleva al problema de la génesis de la deseada cohesión social en un mundo cada vez más atomizado.²¹⁷ Es indudable que los sentimientos de unidad se han debilitado y la confianza hacia los proyectos colectivos ha menguado tras las experiencias y fracasos del siglo XX. En las sociedades industriales asistimos al creciente debilitamiento de los lazos comunitarios (Kottak, 2006: 340) y constatamos que la palabra “comunidad” suena cada vez más vacía de contenido (Bauman, 2009). Los antiguos marcos de referencia que servían de guía para la acción han perdido su firmeza, dejando que los proyectos vitales busquen sus referencias en marcos móviles. Se desdibujan los grandes relatos de cohesión compartidos que hacían sentir a los individuos como miembros de un proyecto común. Para sintetizar todos estos fenómenos que convergen en la progresiva devaluación del sentido de lo colectivo, acompañado del consiguiente debilitamiento de los vínculos emocionales que tradicionalmente unían a sus miembros, hablaremos genéricamente de la *fractura del capital social*.

Esta fractura se traduce en una mayor desconfianza mutua que en consecuencia deja un terreno menos fértil para la cooperación social. La desconfianza mutua es un poderoso enemigo de la sociedad y es potencialmente un germen de conflictos. Admitimos que una moderada desconfianza es uno de los variados rostros de la prudencia (Fernández Tresguerres, 2009) y que la desconfianza hacia los gobernantes, no necesariamente corruptos aunque sí corruptibles, es síntoma de salud democrática. No obstante creemos

²¹⁷ Tal es la tesis de Robert D. Putnam en *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York, 2000.

que es necesario un grado de confianza en que los demás se someterán a las mismas leyes y no actuarán guiados únicamente por su propio interés. El escéptico Montaigne daba un balance equilibrado con su máxima: “uno debe prestarse al prójimo, y no darse más que a sí mismo” (*Ensayos*, III: X). Como nos recuerda la literatura, y la experiencia y la prudencia nos aconsejan, es más que razonable anticiparse a la posibilidad del engaño y la traición. Sin embargo, es necesaria una dosis moderada de riesgo, de exponerse a ser engañado, para que la dinámica social se mueva con fluidez y los intercambios resultantes generen beneficios mutuos. La mayoría de las interacciones en la sociedad, desde el comercio hasta las mismas relaciones de vecindad, se basan en la confianza mutua: *"Distrust and resentment corrode the ties of civility, and suspicion and hostility tempt men to act in ways they would otherwise avoid."* (Rawls, 2003: 6).

Naturalmente, no ha de confundirse esto con una entrega ingenua al engaño ni a poner la otra mejilla ante traidores, mentirosos, parásitos o gorriones; simplemente hacemos una llamada de atención sobre los efectos perniciosos de la desconfianza generalizada.

La desconfianza se nutre cada vez más de la búsqueda obsesiva de la seguridad total que no admite la porción de incertidumbre que la vida en común lleva implícita. Este anhelo de control, siempre insatisfecho, pretende eliminar los inevitables golpes del destino y califica las impredecibles e incontrolables acciones de los otros como fuentes permanentes de inseguridad. Los demás dejan de ser considerados como compañeros de viaje para ser tratados como peligros potenciales o competidores.

Paradójicamente, esta actitud (ansia de seguridad y competitividad) llevada al extremo lleva en sí misma el peligro que pretendía combatir: la pérdida de poder del individuo. Los individuos que no cuentan con el respaldo del colectivo son más vulnerables y poseen, en el mejor de los casos, menor capacidad de influencia para producir cambios y en el peor, más posibilidades de exclusión social, lo cual genera no solo la ruptura de los vínculos afectivos que mantienen unida a la sociedad, sino su opuesto: la desafección hacia el entorno social, que en última instancia, puede derivar en violencia.

Si nos preguntamos por sus causas, Fukuyama apunta a que buena parte de la responsabilidad de esta fractura puede hallarse en unas relaciones laborales que fomentan la transitoriedad (cambio de destinos o puestos de trabajo, cambios de residencia, etc.). Fukuyama afirma que muchas de las inseguridades de las sociedades contemporáneas, especialmente la pérdida de confianza en las relaciones interpersonales, ha venido impulsada por un modelo individualista que ha traspasado el mundo de los negocios para instalarse en el resto de las esferas sociales (Fukuyama, 2000). Sin duda, la individualización del trabajo, esto es, la división social del trabajo en compartimentos estanco, favorece la desconexión entre los trabajadores. Además, las

bolsas de desempleo provocan que se mermen lo que Rawls llamaba las bases sociales del auto-respeto, toda vez que la dimensión laboral es un constituyente importante de la autonomía personal, de la consideración social y del sentido de la dignidad personal. Marx ya hablaba en su tiempo de cómo las relaciones productivas acaban afectando por extensión a “todas las relaciones sociales” (Marx y Engels, 1996).

La precariedad e inestabilidad laboral hacen desaparecer lealtades y compromisos sostenidos en el tiempo en las relaciones entre trabajadores y empresas. En este clima, priman los valores de versatilidad y cambio, la adaptabilidad, ruptura, innovación y rapidez frente a otros como la lealtad, el asociacionismo o la fidelidad. Los vínculos coyunturales e interesados de la empresa parece que se trasladan al ámbito social más general y ello se traduce en insolidaridad e indiferencia hacia lo público. Los sociólogos nos advierten del colapso del pensamiento a largo plazo (Bauman, 2009: 9 ss.) que se traduce en la desaparición de los proyectos colectivos de largo alcance.

La sustitución de las instituciones de reciprocidad que dominan las sociedades tradicionales por relaciones de mercado tiene un efecto debilitador de los lazos humanos y sociales que aglutinan a las comunidades (PNUD, 2010: 68-69). Como resultado de todo ello, el capital social se debilita, se impone la atomización social y el pensamiento de la inmediatez hace que prime el aumento de la competencia mutua en detrimento del auxilio mutuo. El sujeto moderno y posmoderno vive su existencia anónima en sociedades en las que lo instrumental domina y las relaciones se cosifican (Sandel, 2004).

Por último, no podemos olvidar que existe también una relación directa entre la fragmentación social en las esferas más bajas de la sociedad y la globalización de las clases más altas (Bauman, 1999: 165). La libertad global de la que gozan algunos convive con la exclusión y segregación a niveles locales. La existencia de estas asimetrías dificulta enormemente las relaciones interpersonales cooperativas y erosiona los lazos de compromiso, confianza mutua y solidaridad, que son imprescindibles para una comunidad política estable. Como afirma Sennet, un régimen que no proporciona a sus integrantes ninguna razón profunda para cuidarse entre sí no puede preservar por mucho tiempo su legitimidad (Sennet, 2000).

15.4 LA UNIVERSALIDAD DE LOS FACTORES COHESIVOS

Nos hallamos pues ante una situación comprometida en la que el capital social es escaso en las sociedades contemporáneas occidentales y las fórmulas pasadas tienen contrapartidas que las hacen irrecuperables.

Conviene no perder de vista el objetivo último: la creación de un espacio compartido, recíproco, estable y previsible en el que puedan darse las interacciones cooperativas.

Los lazos identitarios sirven en la medida en que dotan de estabilidad al grupo y contrarrestan otros sentimientos de carácter disgregador y de no menor poder como las envidias, celos, rencores, odios, codicia o rivalidades y son inútiles si no logran que una sociedad funcione coordinadamente y con solidez. Este sería el fin propiamente político.

No obstante, no es el único. Además, los individuos tienden a agruparse en torno a diversos rasgos simbólicos y emocionales como modo de construir su identidad en un sentido más comprehensivo. Existe una formidable variedad de modos en los que se manifiestan y reproducen los lazos comunitarios en las diferentes culturas. Tal plasticidad pone de manifiesto la variada capacidad de los hombres de inventarse a sí mismos, definirse y construir una interacción simbólica significativa (Furst, 2007). En muchos casos, estos lazos proporcionan información no tanto sobre lo que los individuos piensan o desean, sino sobre lo que son en un sentido más amplio. Son rasgos identitarios que sirven como asidero al que los sujetos se prenden para conducirse en la vida y en torno a los cuales se ven y se reconocen a sí mismos como integrantes de un grupo mayor (Gutman, 2008: 12). En torno a ellos, surgen grupos y asociaciones que ofrecen apoyo mutuo y abren un espacio compartido de mayor profundidad e intensidad que el del ámbito público político. Sin ellos, los individuos estarían atomizados y sin sentido de pertenencia social, razón por la cual estos rasgos identitarios son potencialmente valiosos y no pueden rechazarse sin más (*Ibíd.*: 271 ss.). Una democracia reconoce que los individuos son libres de agruparse en torno a muchos de estos marcadores sociales y sus voces, individuales y grupales, merecen ser escuchadas y en su caso, debatidas o aceptadas. En todo caso, este ámbito pertenece a la sociedad y no a la política porque no es susceptible de universalizarse. No existe un único principio generalizable que se pueda presentar como imprescindible: ni la identidad nacional, ni la homogeneidad racial, ni el idioma, ni la religión, ni otros factores similares. Ciertamente, algunos de ellos son una invitación a la unidad, pero al no ser compartidos, no la generan necesariamente. La traslación a la política de elementos comprehensivos, por grande que sea su poder para establecer vínculos, es una vía muerta, como ya hemos intentado mostrar.

La alternativa que nos resta es la de perseguir la confianza mutua y atacar el pensamiento oportunista y cortoplacista desde instancias reductivamente políticas, esto es, desde las instituciones comunes. ¿Cómo puede llegarse a esto?

Revisando la historia del Estado nación, podemos afirmar que la concentración de poder estatal que se dio en la Modernidad, con el fin de imponer una autoridad sobre un

territorio, se valió tanto de la concentración de fuerza como de otros mecanismos que buscaban dar cohesión a la comunidad política. El objetivo era crear una comunidad política integrada, asentada sobre sentimientos y valores comunes con el fin de intentar desactivar los antagonismos sociales. Los orígenes del nacionalismo surgen ligados a la necesidad de las sociedades modernas de crear nuevas redes sociales que sustituyeran a las desbancadas tradiciones antiguas. Se hacía necesario recuperar en las grandes sociedades un sentimiento de comunidad compartida que fuera capaz de dotar de sentido a la fragmentaria realidad y proporcionara un sentimiento de seguridad. Ante la pluralidad de centros de poder, lo nacional se presentaba como una entidad unitaria con capacidad para generar este sentimiento mediante la unificación política del territorio (Costa, 2006: 93 ss.). Este proceso supuso la ruptura de las comunidades feudales para aglutinarlas en una unidad mayor, haciendo compartir ciudadanía a personas lejanas y ajenas en muchos sentidos. Lo que queremos señalar es que la nación no es preexistente al Estado. Es una ficción comunitaria creer que había una unidad mayor antes del establecimiento del Estado. No existe un pueblo como unidad natural previo al establecimiento de un Estado. Son las entidades políticas las que originan las identidades nacionales y culturales (del Águila & Vallespín, 2006: 529).

"Nation-building, then, was a way of 'artificially' extending people's restricted sympathies to include all co-citizens, even those with a different ethnic background, religious confession, or way of life."
(Kymlicka, 2002: 270)

Dicho con brevedad: el poder estatal creó la nación (Gutiérrez Gutiérrez, 2009). El instrumento básico fue convertir el territorio en una entidad política unificada.

Si se piensa detenidamente, nos hallamos actualmente en una situación histórica similar en muchos sentidos. La unificación del territorio no se ha efectuado, pero sí puede decirse que el territorio global es cada vez más estrecho y cercano. Si la artificialidad de los vínculos que se crearon con los Estados no fue un impedimento antes, no vemos por qué habría de serlo ahora. Al fin y al cabo, los vínculos estatales son tan reales o acaso tan imaginarios como los vínculos globales. Ambos son de igual naturaleza. Hemos de suponer que en sus orígenes poco representaría la idea de nación para muchos, sin embargo, sus descendientes pueden llegar a entenderlo de distinto modo. La génesis de los lazos estatales puede ser orientativa para la creación de otros más amplios.

No obstante, en tanto no exista una entidad política unificada es perfectamente pertinente, en ausencia de vínculos con los extraños, preguntarse por qué habría alguien de sentirse afectado, no digamos ya concernido, por desconocidos que viven alejados y con los que en principio no se comparte nada. Si ya es complicado responder a esta pregunta pensando en un horizonte de aplicación reducido (local o estatal), la dificultad

se acentúa cuando lo pensamos a nivel global. Se trata de dar respuesta a la antigua pregunta de por qué se han de unir fuerzas y compartir objetivos con otros que viven alrededor. Sin embargo, cabe replantear la cuestión y hacerse la siguiente pregunta: ¿qué razones pueden esgrimirse para que las lealtades locales, por muy intensas que sean, justifiquen el olvido de las lealtades hacia el resto de seres humanos? (Appiah, 2007: 20).

Para responder a este interrogante partimos de que los hombres son capaces de desplegar sentimientos de simpatía hacia sus congéneres próximos. Los seres humanos están dotados de componentes emocionales y habilidades cognoscitivas semiautónomas -inteligencias intrapersonal e interpersonal- (Gardner, 1999) de las que, por cierto, obtienen beneficios indudables tanto para sí mismos como para el colectivo del que forman parte. Los vínculos comunitarios se apoyarían en esta pulsión natural de la condición humana que impulsa a los hombres a empatizar y ayudar a quienes lo necesitan. Debemos a los estoicos la doctrina de la *oikeiosis*, según la cual sentimos interés por otras personas porque nos reconocemos en ellas y nos resulta posible adoptar su punto de vista. Son capacidades cognitivas que posibilitan la empatía, al poder imaginar, como decía Adam Smith (Smith, 2004), lo que otros sienten y padecen. Todo ello es fruto de un largo proceso evolutivo de la especie que se refuerza en la medida en que proporciona cohesión, estabilidad y fuerza a los grupos humanos.²¹⁸ Rousseau hablaba de esta reacción espontánea ante el sufrimiento y distinguía dos impulsos primarios e inmediatos:

“...creo vislumbrar dos principios anteriores a la razón, de los cuales uno nos interesa sobremanera en nuestro bienestar y en la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y, de este modo especial, nuestros semejantes...” (Rousseau, 1995b: 115)²¹⁹

Por un lado, el instinto de supervivencia, que impulsa al hombre a auto-preservarse y ocuparse de los medios necesarios para obtener este fin, y por otro, la piedad ante el sufrimiento ajeno. Ambos son tratados como instintos naturales: preservarse a sí mismo y evitar el dolor de los congéneres. Las pasiones serían los principales instrumentos de nuestra conservación (Rousseau, 2002: 313). Pero la repugnancia innata a ver sufrir a un semejante es un mero contagio afectivo que, al carecer de mayores elaboraciones

²¹⁸ Una idea muy cercana a la defendida por la psiquiatría y psicología contemporánea de que los sentimientos anteceden (o acompaña al menos) a la razón. La pedagogía tampoco ignora este hecho y prescribe el aprendizaje significativo, con un componente de emoción y afectividad que hace más permanentes los conceptos y procedimientos a impartir. Los nuevos movimientos pedagógicos basados en la “inteligencia emocional” inciden también en esta idea.

²¹⁹ Rousseau distingue entre el “amor de sí” (*amour de soi*) siempre positivo, pues tiende a la conservación del individuo y el “amor propio” (*amour propre*) que antepone los intereses del individuo por encima de todos los de sus semejantes, siendo causa de conflictos.

distancia de ser virtud moral (Arteta, 1996: 196). Si no se opera el paso hacia la universalidad de la pulsión empática, solo cabría establecer comunidades políticas con los seres más cercanos en entornos prácticamente locales, por ser en ellos donde se desarrollan los vínculos sociales, culturales y afectivos más intensos. Hay que admitir que la vinculación afectiva es mayor con los familiares que con los vecinos y con los conciudadanos antes que con los de otras ciudades, y sucesivamente en un orden jerárquicamente menguante a medida que se alejan de nuestro entorno geográfico o cultural y dejan de compartir rasgos con nosotros. Ciertamente, parece que genéticamente tenemos esta predisposición en la medida en que las interacciones disminuyen. Esto es así porque disminuyen también las ocasiones en las que los sujetos tendrán un comportamiento recíproco hacia nosotros. Evolutivamente, esta vinculación directamente proporcional a la cercanía pudo ser un rasgo seleccionado en la medida en que poco o nada cabe esperar de los que no pertenecen a nuestro círculo.²²⁰

Sin embargo, el sentimiento espontáneo de piedad solo se puede transformar en virtud cuando su alcance es universal,²²¹ lo cual no es fácil. Mill se refería a la existencia de sentimientos de simpatía y autodefensa como instintos presentes en todos los hombres, para argüir que la moralidad no estaba en la mera presencia de tales impulsos, sino en cómo la inteligencia humana era capaz de universalizarlos. Los sentimientos naturales se moralizan cuando se hacen inclusivos y tienen en cuenta a todos los demás (Mill, 1997: 114 ss.). En ese sentido puede decirse que la justicia es una virtud artificial, porque no viene dada, sino que exige una elaboración racional que pasa por su universalización.

Un Estado global es precisamente una invitación a universalizar las lealtades políticas, sobrepasando lo local, regional o estatal. El problema a la hora de establecer los lazos comunes entre ciudadanos de culturas muy diferenciadas es que ni el lenguaje, ni la religión ni las tradiciones, ni la memoria histórica, ni la nación sirven de puente de

²²⁰ La psicología contemporánea sostiene que la capacidad humana de empatizar y sentir compasión es mayor cuanto más cercanas sean las personas. Se ha estudiado las neuronas espejo, aquellas que activan en el observador las mismas áreas cerebrales relacionadas con las emociones que sienten la persona observada, constatando que dicha capacidad aumenta en la medida en que los sujetos comparten rasgos como la edad, el sexo, la etnia, etc. Nuestra respuesta afectiva a la desgracia del otro no depende tanto de la objetividad de su desdicha misma, sino de nuestro propio afecto hacia quien la padece (Arteta, 1996: 198).

²²¹ La universalidad puede desarrollarse en dos vías: por un lado, la extensión de los vínculos espacialmente, lo que constituiría el salto ético (i. e. extensión de los lazos de solidaridad a otros más alejados) y por otro, la extensión temporal de los lazos, es decir, sentirse también vinculados a las siguientes generaciones aún no nacidas, un factor ineludible, por citar tan solo un ejemplo, para la protección del medio ambiente y los recursos naturales. En ambos casos se entiende la cooperación social como un continuo que no se agota en lo inmediato espacial o temporal.

comunicación. Esto apunta a la búsqueda de elementos compartidos por los ciudadanos en tanto que seres humanos, más que por su pertenencia a determinado entorno político, cultural o social. En todo caso, vaya por delante que las lealtades globales no suponen la desaparición de las locales.²²² Es posible que los ciudadanos compatibilicen su compromiso con instituciones de diferentes niveles: locales, estatales, regionales y globales. Los lazos e identidades sociales y políticos pueden pensarse en mutua imbricación no excluyente (Beck, 1998: 159). Las adherencias emocionales particulares (familia, municipio, región, Estado) son perfectamente compatibles con la ampliación a compromisos a mayor escala y no habrían de desaparecer con un Estado global. Estrictamente hablando, desde el universalismo se puede defender perfectamente la diversidad y lo particular.

Por otra parte, conviene señalar que la cohesión nacional que se genera en Estados con grandes poblaciones no tiene por qué ser menor que las de Estados más reducidos. No vemos razones que apunten a la imposibilidad intrínseca de imaginar a la humanidad formando una única entidad política cohesionada (Castany Prado, 2006).

Creemos que es posible la construcción de algún tipo de capital social que sea capaz de rehacer el sentido de comunidad política supraestatal a pesar de la profunda heterogeneidad de las sociedades contemporáneas. En primer lugar se pueden ensanchar los lazos que unen a unas comunidades con otras desde la idea de que se comparten tanto los lazos biológicos como también un destino, no en sentido místico o mitológico, sino en lo más concreto y material (Morin, 2010: 130). Los intereses compartidos son algo más que un lema bienintencionado: apuntan a una realidad que augura un futuro difícil para la especie si no se toman medidas conjuntas.

Como contrapeso a las identidades grupales parecería conveniente fomentar un vínculo puente, como dice Putnam,²²³ que refuerce un sentimiento global de humanidad compartida con una conciencia abierta que favorezca la confianza mutua y combata el pensamiento cortoplacista. Por otro lado, el sentido de pertenencia a una comunidad no necesariamente tiene que estar basado en una lógica excluyente. Para ello es necesario hacer que la comunidad se sienta parte de una comunidad mayor en pie de igualdad con

²²² Entendemos lealtad como compromiso con alguien o algo, lo cual no necesariamente ha de entenderse en términos de categorías excluyentes. El compromiso con la defensa de los derechos de los familiares puede compatibilizarse con otras lealtades siempre que no haya incompatibilidad entre ellas. Mi compromiso con los derechos de mi hijo no es sinónimo de traición hacia los derechos de los demás.

²²³ Putnam (2000: 22). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster, 2000 Putnam diferencia entre dos tipos de capital social: el capital vínculo y el capital puente. El primero es la vinculación con los semejantes y el segundo con otros diferentes. Ambos tipos de vínculo se refuerzan mutuamente

el resto de pueblos. Que se sientan reconocidos como libres e iguales y que no existan tentaciones nacionalistas excluyentes. Para ello es necesario tender puentes que vayan desde las solidaridades estrechas a las universales, de lo grupal a lo universal y del patriotismo nacionalista al patriotismo constitucional global.

La mayor interconexión facilita la creación de vínculos puente entre lo local y lo global. Nunca como hasta ahora se había producido una situación de mayor contacto e interdependencia entre todos los habitantes de la tierra y nunca como hasta este momento se había dispuesto de medios técnicos que permitieran unir y comunicar a individuos y pueblos distanciados en el planeta. El contexto global es además propicio en otros sentidos: ha aumentado el nivel educativo en muchas partes del mundo y los individuos tienen más capacidad para tomar decisiones informadas (PNUD, 2010). Con la mayor complejidad de las sociedades, las relaciones se van abriendo de manera natural, hoy los habitantes de las sociedades contemporáneas tienen la posibilidad de tender lazos de cooperación y amistad con un número mucho mayor de personas. Puede que la invitación al universalismo suene abstracta y vacía desde la desconexión, es cierto que hablar de la humanidad pueda ser una apelación fría y con poca capacidad de concitar adhesiones pero una vez que se ponen rostros, se traducen sus lenguas y se conocen sus vivencias concretas, el espacio abstracto se materializa en gentes y pueblos que son cada vez más conocidos. Gracias a la creciente comunicación intercultural, los medios técnicos de traducción y los contactos directos, los extraños comienzan a dejar de serlo para convertirse en vecinos y de la fría relación universal y abstracta se pasa al interés que se siente hacia personas no tan lejanas (Appiah, 2007: 138). En ausencia de un contacto directo entre habitantes de distintas comunidades y culturas, Lofland habla de lo que define como “sustitutos razonables”. Serían todo tipo de medios que tendieran puentes de comunicación entre gentes diversas cuyo mutuo conocimiento es escaso: reportajes en profundidad, artículos periodísticos, películas, documentales, libros de viajes, ensayos, novelas y finalmente el trabajo de los científicos sociales (Lofland, 1971). Cualquiera de estos medios sirve para que el otro genérico (*alius*) se convierte en otro real y concreto (*alter*). Esta mayor cercanía puede alimentar la intuición de que nuestras obligaciones hacia los demás sobrepasan los ámbitos más cercanos.

Si repasamos la historia del ser humano en su extensión por el globo, veremos que las migraciones y los contactos con diferentes pueblos han sido una de las constantes que han acompañado nuestra evolución. A medida que se tienden puentes con otras culturas, los lazos humanos pueden robustecerse. El cosmopolitismo como proyecto de igualdad más allá de las fronteras no es una postura intelectual alejada de la realidad, sino que conecta con las experiencias vitales de muchos de los que han abandonado, temporal o

permanentemente, su lugar de residencia habitual para buscar en otros lugares lo que no encontraban en él.

Por otro lado, las actuales circunstancias globales han hecho menguar las distancias haciendo que en cierto modo la noción de lejanía se modifique y en consecuencia aumenten las posibilidades de comportamientos recíprocos. Parece haber consenso en señalar que las acciones en una parte del planeta pueden provocar reacciones en la otra: la interdependencia es mayor que nunca.

A esto hemos de sumar el hecho de que la pérdida de competencias de los Estados, transferidas a instancias supraestatales, es un acicate para que los ciudadanos tomen conciencia de que las decisiones (por ejemplo las económicas) se están tomando en una instancia superior, de modo que entiendan que el establecimiento de instituciones globales que les acerquen de nuevo estas competencias va en su beneficio.

15.5 LOS VALORES FRÍOS

La cuestión es la de establecer sobre qué bases se puede fomentar este vínculo que dé cohesión a la sociedad. Acierta Claudio Magris cuando afirma, usando la expresión de Bobbio, que mientras que el nacionalismo exalta “valores calientes”, el Estado es un valor frío: “nadie se enamora de un estado”.²²⁴ En efecto, las posiciones nacionalistas a menudo ondean banderas afectivas que pretenden defender sus posiciones mediante argumentos más emocionales que racionales. El nacionalismo es un fenómeno psicológico, mientras que el Estado es un fenómeno institucional (Giddens, 1987: 177 ss.). En *La democracia en América*, Tocqueville apelaba a la posibilidad de generar confianza mutua desde condiciones políticas basada en la igualdad, el imperio de la ley y el aprecio del valor de la cooperación, como valores que se deben primar sin necesidad de apelar a cuestiones emocionales de tipo mítico o irracional. Si el patriotismo, pongamos por caso, no puede ser traducido en términos racionales, nos quedamos ante un término opaco y peligroso, que tenderá a ser usado por quienes tienen el poder para identificarlo con los valores que defienden.

A pesar de lo que proclaman los nacionalismos más radicales, creemos que la nacionalidad es un artificio que amalgama un conjunto difuso de rasgos heterogéneos, en muchos casos incluso incompatibles, que van desde lo étnico a lo religioso y que no son necesarios para forjar un concepto de ciudadanía basado en los derechos individuales. La comunidad política global puede construirse prescindiendo de un sentido de identidad fuerte (Monbiot, 2004: 104).

²²⁴ González, Claudio, “El enemigo de la laicidad es el nacionalismo”, *El País*, 17 de octubre de 2004: 35.

En consecuencia, una comunidad política no puede depender de conceptos calientes como patria o nación, ni puede asimilarse al de raza, tribu o comunidad originaria porque en política es la historia, y no la biología la que prima. Lo político tampoco puede confundirse con las ideologías más profundas ya que estas son fenómenos individuales, propios de la conciencia de cada uno. Tampoco las dinastías o los criterios geográficos hacen a una entidad política: el hombre es libre y no puede ser esclavo de su raza, lengua o religión (Renan, 1987). Puede que estos factores favorezcan en algunos casos la unión, pero lo definitorio es la voluntad de los habitantes de vivir unidos. Lo político necesita un principio volitivo que la anime y que no tiene que ser deudor de legados compartidos del pasado o de esencias inmutables. El pasado deja una historia que puede servir para unir o para desunir a los individuos, en función de los hechos y las lecturas que se hagan de ellos. Importa más la apuesta de futuro: el deseo de convivencia. La existencia de una comunidad política es un “plebiscito de todos los días” que no responde más que a la voluntad de los habitantes (*Ibid.*).²²⁵

Como decía Mill, “el deseo de estar unidos es un poderoso principio de la naturaleza humana” (Mill, 1997: 83). Nuestra propuesta parte de este hecho y lo amplía para dar cobertura a mayores ámbitos de extensión. Los humanos se conciben a sí mismos como parte de colectivos. La capacidad de los hombres de conectar y asociarse es posible a pesar de las grandes diferencias de sus culturas. No existen distancias insalvables en este sentido. Coincidimos con el individualismo abstracto en que cada ser humano parece llevar dentro de sí el sentimiento de que es parte de una comunidad mayor y que los seres humanos de cualquier lugar del planeta comparten una condición humana transcultural (García-Pelayo, 1987: 143). El viejo ideal de formar un solo colectivo humano en el que sus miembros sean considerados como iguales reúne ahora más posibilidades de cumplirse que cuando se concibió por primera vez y es mucho menos vago y abstracto de lo que sus críticos le acusan. No obstante, siendo realistas, tampoco pueden infravalorarse las dificultades de dicha empresa.

Decía Montesquieu que para que las sociedades políticas tuvieran éxito y estabilidad debían estar cohesionadas y planteaba que el amor a la patria común, el desinterés hacia lo privado y el respeto a la democracia y a la igualdad eran principios de cohesión social cuya mayor práctica revertía, en un proceso de retroalimentación, en una mejor convivencia, que a su vez intensifica el sentimiento inicial (Montesquieu, 2001: 39).

²²⁵ Precisamente, los Estados modernos se diferencian de las comunidades de la Edad Media en la voluntad de perseguir fines comunes ya que las unidades políticas anteriores se ceñían a relaciones compartimentadas, prestaciones contractuales en estructuras atomizadas e independientes.

Tocqueville tiene el acierto de señalar que el respeto que se debe a lo político no ha de ser fruto de una pasión, sino proveniente de un sentimiento razonado y tranquilo (*Ibid.*: 36). A modo ilustrativo presenta el ejemplo extraído de Nueva Inglaterra, donde los habitantes sienten apego a su municipio no por cuestión de nacimiento, sino porque la soberanía reside en el pueblo. Esto habría de bastar para sentirse parte integrante de un *nosotros*. Empezábamos este capítulo dedicado al Estado global y el problema de la identidad nacional con la acusación de que el cosmopolitismo era una abstracta y fría abstracción universalista y concluimos afirmando que en el ámbito político, los procedimientos universales e imparciales lejos de ser un inconveniente son una ventaja. Es perfectamente defendible que la política se juegue en torno a términos “fríos” toda vez que los valores “calientes” son por su propia naturaleza, controvertidos. Habrán de buscarse, como dice Habermas, principios y procedimientos abstractos y artificiales creados por el derecho. Basta con sostener un enfoque político-jurídico para defender la comunidad política, entendida como un conjunto de individuos que comparten vínculos de ciudadanía dentro de un mismo Estado. La opción por elementos de tipo colectivista puede concitar mayores entusiasmos, pero correrá siempre el peligro de volverse excluyente con quienes disientan. Puede que los valores que defendemos sean carentes de temperatura afectiva, pero lo que los principios sobre los que se establece lo político requieren no es eso, sino el apoyo general. En la medida en que no se trata de elementos naturales, sino de construcciones artificiales, su estabilidad es constitutivamente precaria y dependerá de la fuerza y constancia de las voluntades participantes en el empeño. El Estado es una construcción que se sostiene sobre la aceptación de los ciudadanos (Cueva, 1986: 229-230). Para asegurar su permanencia, conviene destacar que el apoyo que se persigue no es un *modus vivendi* en la medida en que su firmeza se fundamenta al margen de las doctrinas y de los posibles cambios en la distribución del poder. Los principios fundantes sobre los que se establece una comunidad política han de estar salvaguardados de vaivenes circunstanciales o de alianzas coyunturales. Se requieren patrones globales de actuación basados en principios justos y democráticos. El empleo de procedimientos abstractos como el velo de ignorancia ayudan a su concreción. Mediante este tipo de recursos todas las posiciones que pueden ocuparse en sociedad se convierten en una probabilidad para el agente, de forma que la defensa de sus propios intereses se convierte en la defensa de los intereses de toda la sociedad: “...once the veil of ignorance is removed, the parties find that they have ties of sentiment and affection, and want to advance the interests of others and to see their ends attained.” (Rawls, 2003: 111) Se trata de una estrategia puramente racional y teórica que busca poner a cada uno en el lugar de cualquiera partiendo de una situación de desinterés mutuo. Basta con que sean racionales y que ignoren qué puesto le

corresponderá ocupar en la sociedad cuyas reglas del juego están diseñando (Rawls, 2003: 12). Esta estratagema es útil para diseñar principios generales de justicia a los que atenerse a la hora de crear una sociedad política y crear lazos de cohesión para cooperar. Los principios constitucionales resultantes, a pesar de que en principio pudieran concitar poco entusiasmo, son los únicos alrededor de los cuales se puede articular una república mundial plural y libre cuya implantación sería un logro civilizatorio destacable.

15.6 CAPITAL SOCIAL Y REDES INSTITUCIONALES

Aun compartiendo las premisas generales de Fukuyama, en especial lo referido a la relevancia de la confianza para la cooperación, disintimos de su análisis. Para Fukuyama el dinamismo de la sociedad civil, ligado a la capacidad de auto-organización de la sociedad, se presenta prácticamente como una alternativa al Estado, o al menos como un adelgazamiento del mismo. Fukuyama relaciona estrechamente su “capital social” con la ausencia de “autoridad jerárquica que resuelva las disputas” (Fukuyama, 2000: 37). Esta perspectiva, muy común en el liberalismo norteamericano, se apoya en la idea de que la mejor manera de defender a los individuos es ligando el concepto de libertad al del individualismo épico del sujeto emprendedor, autónomo e independiente que se auto-determina sin interferencias externas (Biehl, 1998: 83).

A nuestro juicio, tal noción de individuo desliga a los sujetos del nexo institucional y al hacerlo, los deja en peor situación, porque la libertad de los individuos no puede entenderse desligada de la libertad del colectivo del que es parte (Pettit, 1999: 166). Sostenemos que el cemento social requiere tanto de la creatividad, espíritu emprendedor e independencia de los individuos, porque sus interacciones generan confianza mutua y alimentan las relaciones recíprocas y honestas, como de la presencia de una estructura institucional que sea la salvaguarda de que esas relaciones se dan en términos simétricos y no existen abusos. La apuesta por la sociedad civil de Fukuyama puede pecar del mismo individualismo al que el autor hacía responsable de erosionar el capital social. Hace falta en cambio ampliar las perspectivas y revisar si el modelo de asociación política favorece o dificulta la confianza mutua. Por muy necesaria que sea la vitalidad de la sociedad, no puede reemplazar, en sociedades tan complejas como las actuales, la labor del Estado a la hora de procurar las redes de colaboración estables a las que nos referimos cuando abordábamos sus competencias.

Hacer efectiva una comunidad de intereses requiere instituciones políticas que aseguren los derechos iguales para todos. Las instituciones no son la expresión orgánica de un *demos* prepolítico, sino que son la condición de posibilidad de una comunidad política. La Constitución y las leyes son una limitación a la voluntad de ese *demos* que permite

que cada uno de los individuos pueda ejercer sus derechos, incluso contra la voluntad popular. Las instituciones son las que garantizan la convivencia pacífica del colectivo y permiten posteriormente el surgimiento de la cohesión, una vez se ha afirmado que todos son iguales. Sin la afirmación de la igualdad de derechos no puede haber una comunidad política democrática y estable.

Como afirman los sociólogos, una sociedad estable y cohesionada requiere la presencia de redes sociales de cooperación y asistencia mutua que permitan la colaboración entre personas y que en tiempos de necesidad brinden una protección a la que un individuo aislado no podría acceder valiéndose únicamente de sus propios medios. Esto no significa que sin redes de protección institucional los individuos hayan de quedar necesariamente aislados socialmente, sino que, en caso de que los individuos estén aislados socialmente y no exista ninguna entidad voluntaria a su alcance, la ausencia de redes de protección institucional sería fatal para ellos. Bauman sostiene que los lazos de solidaridad y confianza están en continua retroalimentación con las redes de asistencia social y relaciona directamente la fractura del cemento social con la volatilidad de instituciones, normas sociales y hábitos de la “modernidad líquida” (Bauman, 2009: 7 ss.).

La construcción de una entidad política global incluyente serviría precisamente para aumentar los lazos de confianza y solidaridad entre los ciudadanos. Este capital social sería deseable en la medida en que fomenta una disposición cívica que actúa como lubricante que hace que la sociedad funcione con mayor eficiencia. La presencia de elementos compartidos proporciona a cada individuo un interés más fuerte por los asuntos colectivos y supone una notable reducción de lo que Fukuyama llama los “costes de transacción” (Fukuyama, 2000: 30) en referencia a los altos costes de vigilancia y castigo presentes en las comunidades en las que cada uno se atrinchera en sus propios intereses.

En todo caso, la adhesión afectiva hacia lo político y la confianza en los conciudadanos debería venir en segunda instancia, una vez establecida la comunidad política y sus instituciones, y ser el fruto de procesos espontáneos no dirigidos a lo largo del tiempo.

16 FUNCIONES DE UN ESTADO GLOBAL

Partimos de que el cosmopolitismo que defendemos a) carece de los riesgos descritos al prescindir de valores identitarios fuertes sobre los que fundamentar la convivencia b) se asienta no sobre un indefinido interés por la humanidad, sino sobre un sentido de responsabilidad moral y política hacia todos los individuos concretos que dista de ser una abstracción y c) defiende la creación de espacios políticos públicos que servirían para fortalecer los lazos comunitarios con los que una sociedad funciona con menos fricciones. Con estas bases, el modelo que defendemos sería el de un Estado global constitucional democrático que se encargaría de amparar un conjunto de derechos individuales formulados en torno a los que se hayan definido como los grandes valores e intereses mínimos compartidos. Desde este punto de partida pueden construirse instituciones estables que posibiliten la existencia de sociedades cohesionadas con ciudadanos concernidos por el destino de su comunidad política.

El consenso político mínimo al que hacemos referencia ha de plasmarse en los principios constitucionales esenciales, cuyos contenidos básicos ineludibles pueden categorizarse en tres grandes áreas:

1. En primer lugar, los principios fundamentales que definen la estructura general del Estado y el proceso político.
2. En segundo lugar, los principios referidos a la igualdad de los derechos y libertades básicos de los ciudadanos que las mayorías legislativas han de respetar.
3. En tercer lugar, los aspectos atinentes a la igualdad de oportunidades y los límites de la desigualdad.

16.1 ESTRUCTURA Y FORMA DEL ESTADO

Este primer aspecto constitucional es susceptible de admitir variaciones, pues se refiere al establecimiento de los poderes del Estado y a las normas de funcionamiento de un modelo democrático, cuyas materializaciones y relaciones mutuas son susceptibles de adoptar diversas formas. Sería osado aventurar un esquema preciso universalmente válido pero de modo general, un diseño marco del Estado global democrático habría de limitar y compartimentar su poder distinguiendo la tarea legislativa, mediante la cual se promulguen normas de aplicación global; la judicial, sustanciada en un Tribunal Penal Internacional que vele por el cumplimiento de las leyes supraestatales y sea la última instancia de apelación y en tercer lugar, la tarea ejecutiva, tanto en su aspecto gubernamental como administrativa.

La apertura de un marco jurídico global, al que el propio Estado sometiera su

funcionamiento es de máxima relevancia y se sustanciaría en el establecimiento de principios universales que protegerían los valores consensuados sobre los que desarrollar las leyes. Antes de crear agencias ejecutivas con capacidad de abordar los problemas colectivos globales, el orden jurídico global instituiría las bases de una ciudadanía global homologable en todo el mundo, retomando el viejo ideal de la ciudadanía universal, con el fin de preservar las libertades y los derechos mínimos de los individuos. Esto sería un avance objetivo en la dirección de conseguir una igualdad de derechos efectiva y real, anteponiendo los derechos individuales a otras consideraciones. Una estructura jurídica de este calado requiere instituciones fuertes cuya legitimidad derivaría del hecho de que el marco jurídico fuese reconocido como el modo más efectivo para promover la pacificación y la resolución de conflictos desterrando el uso de la fuerza. Este proyecto no partiría de cero; cuando se creó la Sociedad de Naciones ya se produjo un debate acerca de las posibilidades de crear un tribunal internacional de justicia en su seno. El problema entonces, al igual que ahora, es que en ausencia de una autoridad ejecutiva global sus sentencias son papel mojado. Es necesario un poder real que haga cumplir las sentencias; de otro modo nadie tendría nada que perder incumpléndolas. El problema y el reto al que se enfrenta cualquier proclamación de mínimos con valor universal es su falta de fuerza vinculante. A pesar de la existencia de variadas declaraciones de principios y de resoluciones internacionales, su escaso valor jurídico nos permite afirmar que no existen instrumentos de alcance universal con carácter vinculante y poder coercitivo que sellen, reconozcan y hagan cumplir a todos lo declarado en ellos. La inexistencia de una autoridad global reconocida impide la implementación universal de las declaraciones y cede a cada Estado a título particular la facultad de reconocerlos o ignorarlos. Esto permite la existencia de diferentes raseros a la hora de tratar a los ciudadanos en materia de derechos básicos dependiendo de las diferentes regulaciones de sus respectivos Estados.

De modo que para que pueda hablarse con propiedad de derecho internacional cosmopolita, si por tal entendemos su existencia efectiva, hacen falta instituciones globales con poder suficiente para hacer cumplir las leyes y sentencias, ser una salvaguarda frente los posibles abusos de los poderes que superan al individuo, ya sean agrupaciones de individuos, corporaciones o el mismo Estado y proteger los derechos de ciudadanía globales. Sin la estructura institucional de un Estado global con monopolio del uso de la fuerza legítima no puede haber derecho internacional ni justicia global.

A pesar de esto, no queremos restar importancia al valor de las declaraciones de derechos. Es necesario afirmar primero su carácter universal, al margen de las leyes

positivas. Cuando se proclaman los derechos humanos se está remarcando la idea de que, con independencia de las legislaciones concretas, son un referente al que se puede apelar, porque están basados en unas necesidades constantes detectadas en la esencia humana: libertad, igualdad, afán de auto-conservación, rechazo al dolor, libertad de pensamiento y de creencias, entorno social justo, etc. Ese carácter teórico inicial es el mismo que subrayaba Eleanor Roosevelt cuando el 9 de diciembre de 1948 presentó el texto de la Declaración Universal de Derechos Humanos ante la Asamblea General para su aprobación:

"In giving our approval to the Declaration today it is of primary importance that we keep clearly in mind the basic character of the document. It is not a treaty; it is not an international agreement. It is not and does not purport to be a statement of law or of legal obligation. It is a Declaration of basic principles of human rights and freedoms, to be stamped with the approval of the General Assembly by formal vote of its members, and to serve as a common standard of achievement for all peoples of all nations."

Pero una vez declarados, el paso siguiente para consolidarlos sería el de su objetivación, es decir su plasmación en el derecho positivo vigente, ya que los derechos subjetivos son solo un marco moral que bien puede soslayarse. Por eso hacen falta, además de declaraciones, mecanismos de protección global de los derechos humanos, para lo cual son necesarios, a su vez, procedimientos aceptados por todos los Estados, que fueran puestos en funcionamiento por instituciones globales independientes y transparentes que fueran sensibles a cualquier tipo de violaciones de derechos en cualquier lugar del planeta. Si los derechos representan los valores fundamentales y más altos que la humanidad decide darse a sí misma, el Estado cosmopolita sería el mejor garante de su cumplimiento.

Una vez establecido el Estado global como entidad política superior, podría procederse al establecimiento de una ciudadanía global. Es el momento que detallemos qué entendemos por ser ciudadano global. La ciudadanía es el estatus conferido a los miembros de una comunidad política y ser ciudadano es ante todo, mantener una determinada relación con una organización política, con derechos y deberes. Seguimos al pionero en el estudio de la ciudadanía moderna, T. H. Marshall, cuando la define en su conocido trabajo de 1950, *Citizenship and Social Class*, como el estatus que se reconoce a los miembros plenos de la comunidad, de forma que quienes lo poseen son iguales con respecto a los derechos y deberes que van aparejados a dicho estatus (Marshall, 2009).²²⁶ La *isonomía*, la igualdad de todos los ciudadanos ante a ley con

²²⁶ La formulación precisa de Marshall era la siguiente: "*Citizenship is a status bestowed on those who are full members of a community. All who possess the status are equal with respect to the rights and*

respecto a sus derechos y obligaciones es parte de su significación desde el siglo V a. C. El concepto de ciudadanía remite a una relación triangular en cuyos vértices estarían el individuo, la comunidad y las instituciones jurídicas, legales y políticas que marcan las reglas de juego.²²⁷ La cuestión de la ciudadanía apunta entonces al problema teórico-práctico de cómo articular las relaciones entre los individuos y el orden político y jurídico. En la práctica, ser ciudadano se puede reducir a tener acceso a un conjunto públicamente reconocido de prerrogativas y libertades. De manera que buena parte de su esencia se desvela revisando el repertorio de derechos y obligaciones a los que su estatuto jurídico permite acceder dentro de una organización política. Decimos “organización política” porque, como el propio término *ciudadano* sugiere, la organización primera a la que se vinculaba fue la ciudad.²²⁸ Lo cual nos lleva a destacar un rasgo, que aun siendo evidente, no por ello es menos relevante: la ciudadanía va vinculada a un marco espacio-temporal concreto; se es ciudadano si se habita dentro del contexto concreto de una sociedad política organizada en un tiempo determinado. Fuera de esos parámetros, ese rasgo desaparece o se transforma en algo diferente. Los ciudadanos que abandonan las fronteras de su comunidad pueden quedar sometidos a diferentes legalidades, como evidencian los actuales debates en la Unión Europea en torno al estatuto jurídico de los inmigrantes extracomunitarios. No existen ciudadanos en abstracto: se es ciudadano de un cuerpo político, ya sea de una polis, Estado nacional, confederación de Estados o Estado global en un tiempo determinado.

El problema es que la ciudadanía, como nos recordaba Aristóteles, no es necesariamente universal ya que el acceso a su titularidad admite restricciones, incluso dentro de una misma sociedad política (2000: 1275a). El derecho, que es el que dota de personalidad jurídica al hombre físico, no siempre extiende a todos los individuos la misma consideración (Kelsen, 2002: 68). Así por ejemplo, en la Atenas clásica la ciudadanía estaba reservada a los varones libres de la *polis*, dejando fuera a mujeres, extranjeros, pobres y esclavos. Este factor de pertenencia conlleva una marca identitaria también digna de ser tomada en cuenta; ser ciudadano es un rasgo que conformará en mayor o menor medida la identidad de los incluidos y los excluidos.²²⁹ La ciudadanía, al igual

duties with which the status is endowed” (Marshall, 2009)

²²⁷ Convendría matizar que la ciudadanía es un reconocimiento de orden político principalmente, pues el individuo puede tener abiertos muchas otras relaciones en sociedad (familiares, sociales, asociativas...) que ni implican ni requieren necesariamente el hecho de ser ciudadanos.

²²⁸ En la Antigüedad se usaban los términos *polis*, *res publica* o *imperium* y a partir de Maquiavelo aparecería el *Estado* con la significación que hoy conocemos en la literatura política.

²²⁹ Además de estas divisiones binarias entre los que gozan del estatus y los que no, conviene no olvidar que existen toda una gama de consideraciones intermedias posibles. En Roma, para ser *civis romanus* era necesario ser hombre adulto libre, un pater familias, superior en derechos a las mujeres, hijos, extranjeros

que otros procesos integradores sirve también para responder a la pregunta ¿quién soy? puesto que proporciona elementos para conocer rasgos identitarios. Según se habite en una teocracia, tiranía o democracia, las respuestas serán distintas: hijo de Dios, súbdito o ciudadano español, italiano, etc.

Por otro lado está la cuestión de los derechos reconocidos. Por seguir con el ejemplo, a los ciudadanos atenienses de la *polis* les estaban reservados privilegios exclusivos como el acceso al ejercicio del poder sin intermediarios y la posibilidad de optar a la propiedad de la tierra. La universalización del concepto de ciudadanía dentro de un territorio políticamente unido fue una conquista que hubo de esperar largo tiempo. La ciudadanía plena y universal supondría la ruptura con una trama jerárquica de diferenciaciones que marcaban verticalmente los derechos, libertades e identidades de los sujetos por razones económicas o de control social.

De manera que habría dos focos de atención en el concepto de ciudadanía que admitirían mayores desarrollos: la intensión y la extensión. Es decir, que por un lado está el conjunto de derechos y deberes aparejados a la condición de ciudadanos, tradicionalmente agrupados en las diferentes generaciones de derechos, y por otro, el ámbito de su aplicación, esto es, los sujetos sobre los que recae dicha condición, idealmente la humanidad. La premisa de la universalidad de los derechos restringida a un solo Estado no puede ser considerada propiamente tal, so pena de avalar un oxímoron como “universalismo estatal”. Si tomamos en serio el postulado de la universalidad estaremos hablando de ampliar este concepto en toda su extensión, desligándolo de regiones o Estados nacionales, lo cual requiere la ampliación del concepto de Estado nacional a Estado global. No cabe duda de que una de las consecuencias de la ausencia de una comunidad política formal de alcance global es la inexistencia de un concepto de ciudadanía transfronteriza acorde con esta entidad política. Actualmente, los derechos ciudadanos se topan con las fronteras de los Estados y el ciudadano tiene acceso a su reconocimiento, es decir, es plenamente ciudadano, tan solo dentro de un marco territorial determinado, fuera del cual, queda inhabilitado para ejercer como tal. Ello es perfectamente notorio con los grandes flujos migratorios de individuos “sin papeles”. Coincidimos con quienes reclaman que el gran derecho

residentes y esclavos, pero desde el siglo IV a.C. se utilizó la *civitas sine suffragio* como fórmula intermedia para tratar a los habitantes de los territorios conquistados, antes de alcanzar la ciudadanía de pleno derecho (*cives optimo iure*). Se trataba de una ciudadanía parcial, con derechos civiles pero no políticos. La *civitas* romana opera el paso hacia una mayor extensión del concepto de ciudadano, a otorgar en 212, mediante la *Constitutio antoniniana* o edicto de Caracalla promulgado por el emperador Caracalla (211-217), dicho estatuto a todos los hombres libres del Imperio, eliminando con ello los distintos grados de ciudadanía.

humano olvidado es el de la “ciudadanía mínima universal”. Es un reto pendiente ampliar la noción de comunidad política a sus límites deseables, es decir, a la humanidad en su conjunto (Giner, 2008: 305). Kant defendía que el derecho de ciudadanía cosmopolita debería contemplar las condiciones de hospitalidad universal y abordar la cuestión no desde la filantropía, sino como un derecho reconocido basado en la propiedad compartida que tienen todos los hombres sobre el planeta.

“...*derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra.” (Kant, 2003: 27)

En suma, partiendo del universalismo establecido en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, que declara que todos los individuos, por el hecho de serlo, merecen igual consideración y respeto con independencia de su nacionalidad o ubicación sobre el planeta, defendemos la creación de un concepto de ciudadanía global ligada a unos derechos humanos y libertades fundamentales que a su vez requiere la existencia de un modelo estatal global cuya misión esencial sería la de asegurar efectivamente su cumplimiento por parte de cualquier entidad: Estado, institución o empresa.

En resumen, la ciudadanía puede entenderse como un proyecto continuo y flexible, más cercano a un fluido que a un producto estable y acabado, como demuestra el hecho de que dicho estatus se puede alterar en extensión e intensidad con los vaivenes históricos.

16.2 LOS DERECHOS Y LIBERTADES BÁSICOS DE LOS CIUDADANOS

Decíamos que la estructura del Estado era susceptible de admitir variaciones. Por el contrario, este segundo principio constitucional es de naturaleza más estable. Esto es así porque en este caso se trata de blindar valores superiores frente a los vaivenes políticos. Nos estamos refiriendo a las libertades civiles y políticas que corresponderían a las dos primeras generaciones de derechos que Marshall (2009) distingue. En primer lugar los derechos civiles y las libertades individuales, que se ejercen a partir del siglo XVIII y XIX, y que son los elementos civiles necesarios para que se pueda hablar de libertad individual, como la seguridad e integridad personal, libertad de pensamiento, palabra y doctrina, el derecho a la propiedad, el derecho a que se respeten los contratos o el derecho a la justicia.

La traslación al plano global de esta primera generación de derechos, a la luz de la historia de los enfrentamientos internacionales y los duros conflictos bélicos mundiales vividos durante el pasado siglo XX es la garantía de que a los problemas globales actuales no haya de sumarse la presencia de nuevas guerras cuyo desenlace, en una era en la que las nuevas tecnologías de destrucción han alcanzado unos niveles tan

elevados, podría ser deletéreo para el futuro de la humanidad.

La paz es el resultado de un equilibrio muy precario en el que a pesar de que las hostilidades no se hayan declarado, existe una amenaza latente porque, como nos recuerda Kant, “la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz” (Kant, 2003: 14). Mantener ese equilibrio requiere mecanismos artificiales, por eso, la función primordial de todo Estado, y desde luego de una institución política global es la de convertirse en árbitro con suficiente poder como para asegurar la convivencia pacífica y evitar el uso de la fuerza y el surgimiento de conflictos bélicos entre Estados, regiones o individuos.

“[T]he state appears the only effective vehicle to maintain peace and protect rights because such peace and security requires a territorial monopoly of power” (Wellman, 1996)

Un Consejo de Seguridad global y democrático responsable de la seguridad global debería ejercer un papel de árbitro y mediador ante litigios entre Estados o entre ciudadanos y Estados, mediar entre los conflictos de intereses, imponer el alto el fuego, mantener la paz y la seguridad y adoptar medidas punitivas para los que incumplen sus mandatos. Para poder servir como fuerza pacificadora y neutralizadora de enfrentamientos habría de ser independiente de las organizaciones estatales o regionales tradicionales y contar con una fuerza internacional neutral. El monopolio de la violencia se garantizaría promoviendo el desarme de los Estados y la eliminación de su arsenal de armas de destrucción masiva. Para todo ello es inexcusable la implantación de un área jurisdiccional compartida en la que una Corte Internacional de Justicia operara plena y legítimamente para garantizar el derecho a la paz. Por extensión, además de prevenir los conflictos bélicos, la seguridad también implica la ayuda ante catástrofes naturales o provocadas por el hombre y la asistencia a desplazados y refugiados.

En segundo lugar, una vez cubiertos los primeros derechos que defienden la integridad y seguridad de los individuos, hablaríamos de los derechos políticos ajustados a una ciudadanía en democracia (segunda generación de derechos). Entre los derechos políticos asociados a la democracia está el derecho a participar en el ejercicio del poder político como elector o candidato a los órganos de representación política. El concepto de ciudadanía democrática tiene como parte de su esencia un componente de participación en las funciones públicas y en la toma de decisiones colectivas que parte de las ideas de corresponsabilidad y autogobierno. Ser ciudadano de una democracia es convertirse en legislador de un modo indirecto: estar autorizado a participar en la vida pública y ejercer su influencia en el destino de su comunidad política. En lo político, la exigencia democrática ha de poder trascender a los Estados-nación, permitiendo a los ciudadanos tomar parte en los procesos toma de decisiones globales. El último punto de la Declaración del Milenio (United Nations, 2000) apunta directamente a la necesidad

de que los asuntos globales, tanto económicos como sociales (mantenimiento de la paz, seguridad, límites del crecimiento, finitud de los recursos...) sean abordados colectivamente.

Si no se arbitraran mecanismos de protección, derechos como el de la participación política, la libertad de culto o la libertad de asociación quedarían al albur de posibles intereses pasajeros o sectarios que podrían llegar a hacerlos desaparecer.²³⁰ El largo recorrido que la civilización ha hecho para llegar a afirmar por ejemplo que no es permisible la tortura es un avance histórico que debe salvaguardarse frente a los cambios de mayorías, máxime teniendo en cuenta que para poder llegar a esos acuerdos ha sido necesario que concurrieran unas condiciones favorables a las que no es fácil llegar, de ahí que hitos como la Declaración Universal de los Derechos Humanos posean una valía inestimable. La defensa de una serie de valores como irrenunciables es sin duda una conquista de la humanidad y puede ser la clave de bóveda de la construcción de una sociedad multicultural que parta del irrenunciable principio de la igualdad de derechos básicos e inalienables de los humanos. Para que este principio pudiera imponerse no bastaría con desarrollar la noción de una comunidad humana universal ni prestar más atención a los rasgos comunes que a los divergentes, sino que sería necesario que los gobiernos, los ciudadanos, las organizaciones internacionales y las grandes instituciones globales estuvieran sometidas a las exigencias del imperio de la ley y actuaran siguiendo la voluntad general. El gran reto es llegar a un orden mundial en el que los derechos y libertades básicos sean la base del derecho y la política (Habermas, Held y Kymlicka, 2005). No es un ideal desvinculado de la realidad: la igualdad de los derechos y libertades básicos de los ciudadanos es una idea latente en muchas culturas. El principio más genérico y más ampliamente compartido, que es el de tratar a los demás como uno mismo espera ser tratado, puede hallarse en todas las civilizaciones adquiriendo distintas formulaciones.²³¹ La regla de oro, como se conoce esta máxima, está también presente en las principales corrientes religiosas y filosóficas

²³⁰ Citemos como ejemplo histórico la victoria nazi de 1933 que echó por tierra con procedimientos democráticos un principio tan básico como el de la soberanía popular. La entrega del poder popular a un dictador es el momento en que la democracia queda invalidada porque despoja a los ciudadanos de la titularidad de la soberanía, olvida la dignidad del ser humano, ignora la igualdad de todos, cercena derechos fundamentales y elimina el imperio de la ley.

²³¹ Confucio, Mahabharata, el Budismo, el Antiguo Testamento, el Corán y el Talmud judío lo presentan por la vía negativa, instando a no hacer a los demás lo que uno no desea para sí "Lo que es odioso para ti, no se lo hagas a tu prójimo. Esto es la totalidad del Torá; todo lo demás es comentario. Ve ahora y apréndelo." (Talmud, Shabbat: 31a) Los escritos zoroastrianos y el Nuevo Testamento toman la fórmula afirmativa "todo lo que queráis que hagan los hombres con vosotros, hacedlo vosotros con ellos" (Mt. VII, 12) o "[y] lo que queréis que hagan a vosotros los hombres, eso mismo haced vosotros a ellos." (Lc. VI, 31).

del mundo como norma categórica, apodíctica e incondicional (Küng, 1992: 80). Por su parte, la mayoría de las teorías de filosofía política se apoyan también en una plataforma igualitarista (Kymlicka, 2002: *passim*). El ideal que subyace es el de la igual dignidad y la reciprocidad. Puede que muchos valores generales como la libertad y la igualdad conduzcan a anfibologías o contradicciones. Pero, a diferencia de estos, el derecho a la igualdad de derechos no admite interpretaciones ni puede suscitar debates hermenéuticos. Es un principio rotundo y conciso (Bermudo Ávila, 2011). Como veíamos, este es el punto de partida de Nozick, es asimismo lo que Rawls establece desde la primera formulación de su primer y más importante principio: que cada persona tenga el mismo derecho que cualquier otra al mayor esquema posible de libertades iguales para todos (Rawls, 2003), que es la misma conclusión a la que llegábamos desde posiciones utilitaristas.

La igual dignidad de todos los hombres puede admitir grados, pero puede deducirse en todo caso a) que el individuo es el átomo moral y no lo son las comunidades o los Estados (el reverso de este derecho es la responsabilidad de cada individuo por las consecuencias de sus acciones, de las que debe rendir cuentas ante los demás si se ven afectados) y b) el derecho de todo individuo a no ser instrumentalizado ni dañado, es decir, que ninguna persona puede ser puesta al servicio de fines distintos de los propios (Cortina, 2007: 222 ss.). Todo ser humano tiene, por el hecho de serlo y al margen de fronteras territoriales y jurisdicciones políticas, derecho a libertades básicas como la de vivir su vida en libertad, criar sus hijos dignamente, no padecer hambre, violencia, injusticias u opresiones de ningún tipo y habitar con las condiciones mínimas de justicia, sin las cuales se hace difícil hablar de la dignidad del hombre. La dignidad del hombre sería el límite de la política.

16.3 LA IGUALDAD DE OPORTUNIDADES Y LOS LÍMITES DE LA DESIGUALDAD.

El tercero de los principios constitucionales que defendemos es el de la igualdad de oportunidades y los límites de la desigualdad global. Tocqueville tiene el acierto de señalar que democracia e igualdad no son dos hechos aislados que puedan ser considerados de manera independiente sino las dos caras del mismo fenómeno. También Rawls dio cumplida importancia a la relación que hay entre dos aspectos de aplicación de sus principios de justicia: el institucional y el distributivo. Si el primero se ocupa de la organización de la cooperación social bajo criterios que puedan ser aceptables para todos, el segundo se refiere al reparto de los beneficios y a los límites permisibles de las desigualdades. Los conjuntos de derechos funcionan simultáneamente y se requieren mutuamente: el reconocimiento de derechos y

libertades civiles demanda el ejercicio de derechos políticos para protegerlos y estos a su vez precisan de dispositivos sociales que aseguren una igualdad efectiva de oportunidades para todos. Esta tercera generación de derechos, que podríamos denominar *solidarios*, en la medida en que sociales son todos, complementa a las dos anteriores y supone un paso adelante para garantizar la igualdad efectiva de oportunidades (PNUD, 2010: 27).²³² Con este triple conjunto de derechos en pie es factible desactivar, en la medida de lo posible, las causas de los antagonismos sociales y hacer que el enfrentamiento, si no anulado, sí sea reconducido dentro de los márgenes de lo político. En eso consiste transformar el antagonismo en *agonismo* (Mouffe, 1999: 13).

La pregunta siguiente, de cara a fundamentar esta tercera generación de derechos, sería conocer hasta dónde debe llegar la responsabilidad de cada uno hacia el resto de seres humanos (Appiah, 2007: 206). ¿Qué puede exigirse razonablemente para mejorar la situación de los que están en la posición más desfavorecida? ¿Qué debe requerirse coactivamente para avanzar hacia la igualdad? Existen propuestas, como la que Peter Unger plantea en su *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence* (1996), según la cual el compromiso con los demás es muy alto, hasta el punto de formular como imperativo hacer todo lo que esté en nuestra mano para aliviar la situación de quienes están en peores circunstancias. Según este argumento ético, sería incorrecto que alguien acudiera a un espectáculo de entretenimiento pudiendo dedicar ese dinero a aliviar la situación de gentes que padecen hambre en otras partes del mundo. Lo que en un caso particular puede resultar aceptable, se vuelve excesivamente pesado elevado a norma universal de obligado cumplimiento. Llevados a este extremo, podemos imaginar que se nos exige deshacernos de prácticamente todos nuestros bienes e incluso dedicar la mayor parte de nuestro tiempo para evitar males mayores de otros. Afirmar que tenemos obligaciones con los desconocidos no significa que la intensidad de la implicación haya de ser tan elevada. En lo político, un Estado no puede pretender universalizar un grado de afección similar al que alguien siente, y tiene derecho a sentir, por sus familiares, allegados o seres cercanos, por quienes presumiblemente sí estaría

²³² Históricamente, fueron las revoluciones burguesas las que alumbraron la primera generación de derechos humanos. La bandera de los derechos sociales fue llevada por los partidos socialistas en su inicio, aunque enseguida fue asumida por liberales y demócratas cristianos. La Constitución de Weimar en 1919 convirtió a Alemania en la primera democracia constitucional que contemplaba los tres grandes tipos de derechos: civiles, políticos y sociales, intentando hallar un equilibrio a la autonomía individual y la solidaridad social (Costa, 2006: 124 ss.). Más adelante, la Sociedad de Naciones defendió las obligaciones de los Estados con respecto al respeto a los derechos básicos, estableciendo la prioridad del bienestar y el desarrollo y afirmando la necesidad de mantener condiciones laborales justas y humanitarias para todos los trabajadores.

dispuesto a grandes sacrificios. Pero un Estado sí puede basarse en el principio de que las solidaridades no tienen por qué agotarse en los reducidos márgenes de la consanguinidad o el lugar de residencia de los sujetos. Es difícil ofrecer argumentos para compatibilizar la práctica de la solidaridad hacia dentro y la insolidaridad hacia fuera (Vargas Machuca, 2005: 325).

Las respuestas a este problema pasan por una solución prudencial que busque un término medio aristotélico, *aurea mediocritas*, que tercie entre la responsabilidad de todos ante todo y el absoluto desentendimiento. Basándonos en una concepción mínima del bien, o como afirma Kymlicka, una “teoría débil de bien” (Kymlicka 2002), de la que, por cierto, ninguna teoría de filosofía política carece, afirmamos que es posible defender que tenemos obligaciones hacia los desconocidos y llegar a una formulación menos exigente que sea más fácilmente aceptable como punto de partida. Una pretensión más modesta, sin llegar a exigencias leoninas de Unger, trataría de buscar que la coexistencia se llevara a cabo sin violar las normas elementales de la reciprocidad dentro de un marco de justicia universal y solidaridad que no hiciera distinciones entre unos individuos y otros. En el plano ético individual, la propuesta sería: si usted es la persona en la mejor posición para evitar que ocurra algo horrible, y no le cuesta mucho hacerlo, hágalo (Appiah, 2007: 211). Esta formulación permite dar respuesta a las situaciones de imposición no deseada de cualquiera hacia cualquier otro sin ser excesivamente rigurosa. No son necesarias conductas heroicas, sino razonablemente comprometidas. La traslación política de este ideal estaría cercana a la noción de los deberes samaritanos, cuyas exigencias podrían trasladarse a una comunidad global teniendo como horizonte la coexistencia global pacífica. Tal comunidad debería tomar colectivamente las medidas adecuadas para evitar catástrofes humanas que pudieran ser evitadas sin demandar grandes sacrificios.

El principio de Rawls de que quienes obtengan más que otros tienen que hacerlo de forma tal que contribuyan a mejorar las expectativas de los menos favorecidos (Rawls, 1996: 319) es la base de nuestra propuesta. La justicia requiere la igualdad de partida de todos los ciudadanos, especialmente cuando se sabe que los efectos de las desigualdades de nacimiento son profundos y permanentes (Rawls, 2003: 82)

Sin embargo, un compromiso de mínimos precisa que se marquen límites tanto a las desigualdades como a las contribuciones exigibles al resto. La respuesta a la necesidad de marcar los límites la encontramos en la formulación de un deber de asistencia destinado a estimar hasta dónde debe llegar la responsabilidad de unas sociedades hacia otras.

El bienestar personal depende de que las personas tengan la posibilidad de ser autónomas para configurar su propio destino, es decir, llevar adelante el plan de vida

que consideran significativo y valioso en un entorno en el que se sientan respetados e iguales al resto. La autonomía personal requiere algo más que ausencia de interferencias, “*to have autonomy, we must have acceptable choices*” (Appiah, 2005: 30). No cabe duda de que el nivel general de cada sociedad dictará qué se entiende por opciones aceptables. En todo caso, lo aceptable será un concepto abierto al debate.

El deber mínimo de asistencia que defendemos se ceñiría a procurar que hasta los menos aventajados contaran con suficientes medios de uso universal para poder hacer uso de sus libertades, valerse por sí mismos y llevar vidas razonables y dignas (Rawls, 2001: 131ss.). El deber de asistencia de Rawls es un aceptable comienzo porque una vez aseguradas unas mínimas condiciones se puede afirmar, sin riesgo de ser una formalidad, que cada ciudadano es libre para crear, desarrollar y modificar su plan de vida. A la luz de lo expuesto, creemos que un Estado global debería garantizar condiciones mínimas de justicia para todos los ciudadanos, ocupándose de que cuenten con lo que Rawls llama “bienes primarios”, esto es, al menos unos mínimos recursos de uso universal, que van más allá del ingreso:

“Si bien el ingreso es fundamental, ya que sin recursos cualquier avance es difícil de lograr, también debemos tomar en cuenta si la gente puede llevar una vida saludable y prolongada, si tiene oportunidad de recibir educación y si es libre de aplicar sus conocimientos y talentos para configurar su propio destino.” (PNUD, 2010: iv)

Se trata de permitir el acceso a instrumentos que permitan el desarrollo autónomo de los pueblos y ciudadanos más desaventajados con el fin de facilitar su homologación con el resto. El objetivo sería proporcionarles herramientas para protegerse de las imposiciones arbitrarias de otros y operar autónomamente, de modo que hasta los menos aventajados estuvieran en posición de defenderse por sí mismos (Pettit, 1999: 96-98). Algo no muy distante a los límites de la desigualdad que formulaba Rousseau: que ningún ciudadano sea suficientemente opulento como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para ser obligado a venderse (Rousseau, 1995a: 51).

No es un ideal excesivamente exigente, ya que acepta la crítica de que no todas las desigualdades son injustas y que cada individuo o cada colectivo toma decisiones de las que otros no pueden ser hechos responsables (Nozick, 1999). En el otro extremo, una distribución igualitaria de riquezas a escala global ciertamente desatendería la cuestión de la responsabilidad y sería más difícil de justificar. El mínimo que defendemos sería el de permitir que los sujetos puedan gobernar sus propias vidas autónomamente en torno a unas instituciones que les permitan participar de los beneficios y cargas de la cooperación social global de forma equitativa (Cortina, 2007: 222 ss.).

Parece un deber aceptable si se considera que no se busca una sociedad perfectamente

igualitaria sino hacer exigible ayudar a los menos favorecidos hasta que puedan convertirse en miembros de pleno derecho de una política sociedad global. Este principio regulador del deber de asistencia mutua demanda la puesta en práctica de medidas estructurales, orientadas a atacar las causas de los problemas desde su raíz, y transitorias. El objetivo no sería tanto disminuir la penuria de los estratos más bajos o vulnerables cuanto modificar los patrones estructurales que lo fomentan:

“Class-abatement is still the aim of social rights, but it has acquired a new meaning. It is no longer merely an attempt to abate the obvious nuisance of destitution in the lowest ranks of society. It has assumed the guise of action modifying the whole pattern of social inequality. It is no longer content to raise the floor-level in the basement of the social edifice, leaving the superstructure as it was.”
(Marshall, 2009)

Las segundas medidas estarían destinadas a proporcionar ayudas hasta que pueda decirse que los colectivos han alcanzado una sociedad justa, estable y autosuficiente en la que las necesidades básicas de sus ciudadanos han sido satisfechas (Rawls, 2001: 138). El fin último es que los menos aventajados puedan autodeterminarse y ser dueños y responsables de su propio futuro. Coincidimos con Pettit en que con este principio se aborda desde una perspectiva práctica el principio de igualdad de oportunidades (Pettit, 1999: 153 ss.) y se da una respuesta a la cuestión de la responsabilidad de cada sociedad en la gestión de sus destinos.

Creemos con Pogge (2006) que la inclusión de este principio sería un paso fundamental que además justifica una severa crítica a las sociedades más aventajadas por a) no hacer lo bastante para que las menos aventajadas puedan tener opciones de ser sociedades bien ordenadas y b) entorpecer activamente mediante el mantenimiento de un orden global que es excluyente y que condena a la pobreza a la mitad de la población.²³³

En suma, con este deber se pretende cimentar la igualdad de oportunidades e impedir situaciones que atenten contra la autonomía individual a sabiendas de que ir más allá podría ser excesivamente exigente y no estar justificado.

16.1 SOCIO-GÉNESIS Y PLASTICIDAD DE LOS DERECHOS Y LIBERTADES

Hemos defendido la creación de un espacio público global que pone en juego unas reglas que pueden ser aceptadas por todos porque van en el interés de todos. Su creación no solo se apoya en su posibilidad lógica, sino que además tiene la urgencia práctica de regulación de la vida compartida, lo cual es el mayor imperativo práctico imaginable.

Como sabemos por la Historia, los derechos de los integrantes de las comunidades políticas se han ido modificando y ampliando como resultado de complejos itinerarios

²³³ Trescientos millones de personas han muerto desde el final de guerra fría por causas relacionadas con la pobreza.

histórico-políticos en cuya base había aspiraciones, reivindicaciones o exigencias de ciudadanos concretos que demandaban una respuesta colectiva. Contrariamente a los principios iusnaturalistas, que defendían que el derecho de los hombres a la igualdad y la libertad era estrictamente prepolítico y parte de su constitución en cuanto individuos, creemos con Bentham que no hay derechos anteriores al Estado y que más que descubrirse, los derechos se postulan políticamente. Hay por tanto que hablar de la socio-génesis de los derechos, entendiendo por tal un proceso en el que se defienden y en el mejor de los casos, se proclaman y se conquistan colectivamente a través de luchas y reivindicaciones sociales.²³⁴ La afirmación de que todos, por su mera condición de hombres, merecen un trato determinado acorde a su dignidad, no es un enunciado descriptivo, sino una afirmación política apoyada en unos valores que se despliega en un contexto espacio-temporal determinado, es decir, es una construcción histórica. Son los miembros de los colectivos los que, al desear reconocerse a sí mismos como libres e iguales a los demás, apuestan por la creación de un estatuto jurídico cuya efectividad dependerá de que los derechos sean sancionados colectivamente, esto es, de que se los reconozcan recíprocamente y creen instituciones con solvencia para ampararlos.

No hay una frontera precisa para la reivindicación de nuevos derechos ciudadanos. Su aparición dependerá de los nuevos escenarios, problemas y necesidades que vayan surgiendo en la esfera internacional o del cambio de sensibilidad hacia problemas que vienen de antiguo. A título meramente ilustrativo, nos limitaremos a apuntar que actualmente se habla también de una nueva generación de derechos humanos entre los que figurarían los derechos diferenciados en función de grupo, como los de los pueblos indígenas u otros colectivos minoritarios, a sus culturas, idiomas, instituciones propias, cuotas de representación, etc. Se trata de grupos sociales que reclaman su derecho a la diferencia sin ser discriminados porque a su juicio, el universalismo jurídico moderno ha hecho prevalecer una lógica abstracta y una presión homogeneizadora poco sensible a la diversidad y complejidad de las heterogéneas sociedades contemporáneas.²³⁵ Dentro de esta cuarta generación de derechos se incluyen otros aspectos no abordados en las anteriores declaraciones: el reconocimiento de los derechos de las generaciones venideras, el derecho al medio ambiente y al patrimonio cultural de la humanidad, la

²³⁴ Recordemos por citar tan solo un caso, el papel de los movimientos sociales que surgieron en los Estados Unidos a favor de los derechos humanos desde el final de la Segunda Guerra Mundial y su capacidad para catalizar diferentes movimientos sociales: lucha contra racismo, movimiento obrero, derechos laborales, lucha contra la discriminación, sufragio universal, etc. cuyo impulso fue decisivo (Bobbio, 1994: 188).

²³⁵ Kymlicka defiende el reconocimiento de estos derechos de las minorías desde una teoría democrática liberal (Kymlicka 1996)

libre circulación de las personas, el derecho al desarrollo, el derecho de intervención humanitaria, el derecho a la paz, etc.

Estas posibles ampliaciones nos dan pie a afirmar que el estatuto de ciudadano ha de entenderse no desde una óptica sincrónica y estática, sino más bien desde una perspectiva diacrónica y móvil. Esta última nos abre un enfoque dinámico y procesual que nos permite comprender que el estatus de ciudadano se va fraguando, sin llegar nunca a solidificarse. Atendiendo a esta consideración, hemos de reconocer que aunque decíamos que la comprensión de la noción de ciudadanía está necesariamente vinculada al lugar y al momento histórico en que se formula, no por ello se agota en ese momento. La plasticidad del concepto de ciudadano hacen posible su extensión global, y sus posibilidades serán el resultado de los procesos generados en las sociedades, en sus prácticas institucionales y en su cultura política. Como afirmábamos al comienzo, un Estado global constitucional sirve para amparar el conjunto de derechos y libertades que se adecuen a los grandes valores e intereses compartidos.

17 POSIBLES OBJECIONES Y ÚLTIMAS CONSIDERACIONES

17.1 EL PROBLEMA DE LA MAGNITUD

Una de las objeciones a las que se enfrenta el proyecto de un Estado global democrático hace referencia a la magnitud de la entidad: el mundo es demasiado extenso y la democracia parece estar diseñada para contextos más reducidos que los siete mil millones de habitantes del planeta. Aristóteles establecía restricciones cuantitativas con respecto a la extensión del territorio y al número de habitantes basadas en consideraciones como la autosuficiencia, la gobernabilidad, la organización o las razones geoestratégicas (2000, 1326a ss.). Rousseau o Helvetius también señalaron la necesidad de reducir los Estados lo más posible para que la democracia pudiera funcionar: hacía falta un Estado pequeño en el que fuera fácil reunirse y conocer a todos los demás (Rousseau, 1995a: III). Una gran república, decía Tocqueville, estará más expuesta que una pequeña nación, pues en estas es más fácil alcanzar la libertad política. A mayor extensión, mayor es el aumento de las pasiones fatales y menores son las virtudes que sirven de apoyo al Estado. Si solo hubiera pequeñas naciones, el mundo sería más libre y más feliz (Tocqueville, 2002: 154-155).

El problema de la mayor escala, tanto en extensión del territorio como en número de habitantes supone, según este argumento, la imposibilidad práctica de que los ciudadanos tengan opciones de participación política. Dificilmente preservaremos la democracia o fomentaremos su desarrollo, decía Hayek, si todo el poder y la mayoría de las decisiones trascendentes corresponden a una organización demasiado grande para que el hombre común la pueda comprender o vigilar (Hayek, 1978: 279).

En el caso de Nagel, Kymlicka o Pettit, su postura contraria a la extensión del Estado en grandes ámbitos se fundamenta en su defensa de la democracia deliberativa, cercana a la democracia directa, cuyas exigencias de funcionamiento la harían apta solo para pequeñas comunidades en las que los ciudadanos pudieran tomar parte en los procesos de discusión.

Además, otro de los argumentos en contra de la gran extensión de un Estado global es que se acrecentarían las dificultades para llegar a acuerdos en la medida en que se incrementa el número de participantes y afectados.

Parece que cuanto mayor es la unidad política, más lejos quedarán algunos de los asuntos de la influencia efectiva de los ciudadanos y de su vigilancia y más impersonales y distantes serán los gobiernos (Biehl, 1998: 55-71). Este dilema exige optar entre una mayor cercanía de los focos de poder a los individuos, óptima en una comuna reducida, o una mayor capacidad de solucionar problemas, en la medida en que

las estructuras mayores son indudablemente más efectivas que las entidades dispersas y fragmentarias a la hora de encarar determinados asuntos.

Para abordar esta cuestión, lo primero que debe señalarse es que es inconcebible la reducción del Estado a un sistema como la Atenas de Pericles o la Ginebra de Rousseau. Pero además aportaremos otros argumentos frente a esta objeción. En primer lugar, consideramos que esta misma impugnación podría haberse hecho cuando se establecieron las democracias en el nivel estatal, cuya práctica ha demostrado ser, a pesar de muchos otros factores, conciliable con la representatividad democrática, a pesar de que los Estados se han hecho cada vez más populosos y complejos. No percibimos que exista una diferencia cualitativa sustancial entre el paso de las democracias de pequeñas comunidades a los Estados y el paso de los Estados a una entidad de alcance global. Se trata simplemente de una cuestión de *ratio* entre representantes y representados, la cual, por cierto, tampoco es uniforme a escala nacional. Si en los Estados Unidos, la *ratio* aproximada es de 1/573, observamos que en India asciende a 1/1.000.000. Por su parte, en el plano global podría ascender a 1/5.000.000 (Martí Mármol, 2009) o 1/10.000.000 (Monbiot, 2004).

Además, estos argumentos pierden hoy día gran parte de su fuerza si se valora el poder de acercamiento de los medios de información, comunicación y transporte. A nuestro juicio, se trata de un problema logístico que admite una solución técnica, si no sencilla, al menos sí soluble con las nuevas tecnologías.

Si atendemos al último argumento, referido a la tensión que se establece entre la opción de mayor legitimidad, derivada de la mayor cercanía entre representantes y representados, de un lado y la efectividad por otro, creemos que se trata de una falsa tensión. Es decir, no se trata de elegir entre mayor legitimidad (Estado nacional) o mayor efectividad (Estado global) puesto que no existe una alternativa multilateralista efectiva (entendiendo por tal aquella estrategia basada en pactos voluntarios que firman los Estados para abordar asuntos de interés global). No es que las políticas concertadas por los Estados soberanos (cuyos intereses principales son los domésticos) fueran menos efectivas que las de un Estado global; es que existen muchos casos del tipo “tragedia de los comunes” en los que no es posible encontrar soluciones sin que exista un centro de decisiones coordinado con poder para imprimir a las decisiones un carácter imperativo. Los paraísos fiscales son un buen ejemplo: no es previsible que un paraíso fiscal decida voluntariamente dejar de serlo. Para lograr su abolición es necesaria la presencia de una autoridad global con poder suficiente para hacer cumplir sus mandatos. El Protocolo de Kioto es otro ejemplo de cómo un tratado multilateral de Estados es insuficiente: el mayor emisor de gases de efecto invernadero, Estados Unidos, se niega a ratificarlo y Canadá decide abandonarlo con el fin de no hacer frente a las sanciones

derivadas de su incumplimiento. Para casos de este tipo, hace falta un poder imperativo situado en un nivel superior al de los Estados (Martí Mármol, 2009).

17.2 LEGITIMIDAD, EFICACIA Y REPRESENTATIVIDAD

Si enfocamos esta cuestión desde el punto de vista de la legitimidad podemos verlo desde otra perspectiva que nos resultará útil. Se puede acusar a un Estado global de falta de legitimidad, en la medida en que la democracia exige una vinculación estrecha entre representantes y representados. Podría pensarse que cuanto más cercana sea esta vinculación, más legítima será la entidad política y que al contrario, cuanto más distanciadas queden las bases de los focos de poder más aumentará la discrecionalidad de los gobernantes, menor será la vigilancia y menos cuentas rendirán los gobernantes ante sus electores. Siguiendo estas premisas, el Estado global sería la mayor entidad política imaginable y por tanto, la más ilegítima atendiendo a las consideraciones anteriores.

Sin embargo, puede argumentarse que si la legitimidad se basa, en parte al menos, en las contraprestaciones que el Estado es capaz de proporcionar a los ciudadanos, un Estado nacional perdería legitimidad en la medida en que fuera incapaz de encontrar soluciones a los problemas de sus nacionales (Bobbio, 1994: 191-192). Enfocado el asunto desde este ángulo, la ecuación inicial se invertiría y un Estado global dotado de poder coercitivo resultaría más legítimo en la medida en que podría ocuparse de cuestiones que ni un Estado nacional aislado ni un conjunto de ellos tendría capacidad para encarar. Un Estado global democrático estaría al menos en mejor posición para justificar, dicho sea en términos clásicos, la obediencia de los ciudadanos ofreciendo como contraprestación su mayor eficacia para garantizar sus derechos y libertades.

17.3 LOS RIESGOS DE LA ACUMULACIÓN DE PODER

Una de las objeciones de mayor calado dirigidas hacia el Estado global señala que el discurso cosmopolita es responsable de tratar de resucitar una suerte de Santa Alianza global (Zolo, 2000). Desde perspectivas libertarias se insiste en esta misma idea, llegando a apuntar a la presunta incompatibilidad entre Estado y democracia: Biehl y Bookchin afirman que la propia naturaleza del Estado impide que el poder se distribuya uniformemente entre los ciudadanos (Biehl, 1998: 1). Nos hallaríamos, siguiendo esta objeción, ante el peligro de que la acumulación de poder de un Estado global lo convirtiera en un imperio totalitario.

Consideramos que hemos defendido suficientemente la necesidad del Estado democrático y también hemos cuestionado los proyectos estatales monistas, dejando sentada la idea de que cualquier intento de cosmopolitismo monista o imperial caería en

los graves errores ya descritos. Sin embargo, entendemos que el concepto de cosmopolitismo tenga aún ecos que distorsionan su correcto entendimiento. El término fue usado para justificar las sangrientas cruzadas del siglo XIII que perseguían una monarquía universal cristiana,²³⁶ en su nombre también se apoyaron los atropellos coloniales y los intentos de “civilizar” otros pueblos e incluso apareció como elemento del discurso internacionalista en la época del comunismo soviético. Entendemos que en estos casos el cosmopolitismo fue empleado como un recurso con fines legitimadores que de hecho traicionaba y distorsionaba la larga tradición cosmopolita²³⁷ con el fin de respaldar lo que en realidad eran afanes imperialistas inconfesables de distinto signo (Castany Prado, 2006).

En todo caso, concedemos que es posible pensar que un Estado mundial pudiera dar pie a abusos de poder que no podrían ser frenados, con lo que lo que se apunta como una solución democratizadora e igualadora se convertiría en la mayor fuerza opresora del planeta. Rawls desconfía de un hipotético Estado mundial porque entiende que un régimen político unificado con soberanía similar a la de los Estados nacionales individuales habría de pecar necesariamente por defecto o por exceso (Rawls, 2001). En este punto está sosteniendo la misma perspectiva de Kant en *La paz perpetua* cuando afirmaba que un gobierno mundial se convertiría en una forma de despotismo o bien en un imperio frágil acosado por el separatismo de sus diferentes regiones. Kant creía que una “monarquía universal” perdería en intensidad lo que aumentara en extensión: “porque las leyes pierden su eficacia al aumentar los territorios a gobernar y porque un despotismo sin alma cae al final en anarquía” (Kant, 2003: 40). Para evitarlo, Kant defiende más bien la creación de una confederación de Estados con fuerza capaz de dirimir los conflictos internacionales basándose en el derecho que todos reconocieran. Este rechazo al Estado mundial está en línea con el pensamiento de Hume, Montesquieu, Voltaire y Gibbon (Rawls, 1996: 49). Un rechazo debido a la concentración de poder que un único Estado posibilitaría.

Entendemos que es un argumento juicioso, pero no determinante. La experiencia nos enseña, decía Montesquieu (2001: 144) que no hay poder que no incite a quien está investido de autoridad a extralimitarse. Sin duda, cada vez que el poder se acumula existe el riesgo de que se abuse de él, pero creemos que pueden adoptarse medidas para minimizar esos riesgos. De lo que no cabe duda es que, como veíamos con los

²³⁶ Gregorio IX (1227-1241) e Inocencio IV (1243-1254)

²³⁷ Una tradición que además no es monopolio del pensamiento occidental. Baste recordar a numerosos filósofos chinos, poetas faylasufs árabes o escritores como Tagore, Xingjian o Rushdie (Castany Prado, 2006).

argumentos contractualistas, de no existir un poder general, los abusos se producirían con toda probabilidad.

Por otra parte, puede contra-argumentarse que los Estados nación son también una concentración de poder que podría generar, y en algunos casos genera, abusos de poder. Sin embargo, las instituciones democráticas son las más adecuadas para hacer frente a estas anomalías, siempre que estén impulsadas por ciudadanos concienciados que las impulsen, defiendan y espoleen con sus críticas. El problema se atajaría con el establecimiento de cuantos mecanismos fueran necesarios para evitarlo; entre otros, podemos citar los siguientes: diseminar el poder en diferentes instituciones, entidades políticas y organismos a diferentes niveles que se frenasen y contrapesasen en un juego de equilibrios y controles que irían desde lo global a lo más reducido (Toulmin, 2001), acabar con la opacidad con que se toman las decisiones en las instituciones, crear dispositivos para la rendición pública de cuentas, mantener engrasados los mecanismos de vigilancia mutua y establecer restricciones constitucionales.

Puede argumentarse que la menor cercanía entre representantes y representados es un grave impedimento. Concedemos que es una objeción significativa, pero no irresoluble que afecta no tanto al Estado global como diseño particular cuanto a la democracia como sistema político. Ya hemos abordado estas impugnaciones al defender el modelo de Estado democrático representativo. Estos problemas requieren un tratamiento que refuerce los mecanismos institucionales democráticos: mayor vigilancia interna y externa, aumento de la rendición de cuentas, refuerzo de los grupos de oposición, mecanismos de transparencia y responsividad política que permitan a los ciudadanos interpelar a sus gobernantes, agencias de control, vías de expresión política para que los ciudadanos expresen sus reivindicaciones, medios de comunicación plurales e independientes, aplicación del principio de subsidiariedad,²³⁸ etc. La democracia pone en manos de los ciudadanos recursos para controlar el funcionamiento del sistema.

En todo caso, este equilibrio es difícil y no existe ninguna solución nueva en lo referido al control del poder que pueda garantizar definitivamente que no se den arbitrariedades de algún tipo (Nozick, 1999: 330 y 352-353). Siempre existe, sostiene Murray Bookchin, la posibilidad de que los líderes se conviertan en tiranos y de que las instituciones libres acaben siendo reductos elitistas, pero no hay otra solución distinta a la creación de instituciones compensatorias que lo impidan (Biehl, 1998: 165). En

²³⁸ Hayek (Hayek 1978) abogaba por la necesidad de fomentar la “autonomía local”, como medio para que las democracias logren vincular a sus ciudadanos, pues en la esfera local la burocracia es menor y los problemas más cercanos.

cualquier caso y a modo de resumen, la presencia de presiones antidemocráticas no es tanto un argumento en contra de la democracia cuanto una llamada a extremar la vigilancia (Monbiot, 2004: 122 ss.).

Con todo, concediendo el valor de las críticas, creemos que el planteamiento del Estado global de bases mínimas opta por las dos principales vías para reducir este tipo de peligros: reducir el alcance de lo político, separándolo de lo doctrinal, y profundizar los procedimientos democráticos. Entendemos que esquivar los peligros de un Estado abusivo pasa por aspirar a mejorar lo ya existente y no a dibujar un mundo perfecto. Esta nos parece que es la clave: reducir el objetivo a los mínimos en torno a los cuales las respuestas puedan ser compartidas. Coincidimos con la reflexión de Berlin de que hay que plantearse objetivos que a primera vista pueden parecer modestos o “insípidos”, tales como llegar a una sociedad en la que se eliminen de una vez por todas las posibilidades de llegar a “situaciones desesperadas de alternativas insoportables” (Berlin, 1998: 36). Puede que este no sea un gran ideal a enarbolar, capaz de convocar el concurso entusiasta de las masas, pero es lo que puede evitar los problemas de abusos de poder descritos (Pettit, 1999: 310). Un Estado global no puede nacer con aspiraciones maximalistas; su solidez es contraria a las soflamas grandilocuentes. En este sentido suscribimos plenamente la afirmación del premio Nobel de la Paz y antiguo Secretario General de Naciones Unidas Dag Hammarskjöld cuando decía que no debía pensarse que dicho organismo fue creado para llevar a la humanidad al paraíso, sino más bien para salvarla del infierno. En lugar de idear sociedades idílicas, basta con reducir las injusticias que deterioran la vida de los seres humanos. Esta sería la base sobre la que edificar, no ya una sociedad perfectamente diseñada, sino un lugar algo mejor que el que había antes. Las grandes lecciones de la historia no son tanto de modelos positivos a imitar cuanto de experiencias negativas, fracasos, errores y engaños que interesa no repetir más en el futuro (Blanco Fernández, 2005: 387). Lo más valioso que podemos extraer de la historia son los caminos que deben ser evitados (Habermas, 1999: 48 ss.).

En suma, parece perfectamente viable, existiendo voluntad política, crear una entidad política con suficiente poder para desenmascarar las más graves injusticias que afectan directamente a la vida de las personas y erradicar sus causas sin que tal entidad se convierta a su vez en fuente de opresión adicional.

17.4 ¿UNA DEMOCRACIA DE LOS CIUDADANOS, DE LOS PUEBLOS O DE LOS ESTADOS?

Otro tipo de críticas que podrían recibir los argumentos que defienden un Estado global apuntarían a otra posible vía consistente en la implantación o en su caso el refuerzo de las democracias estatales tal y como actualmente las conocemos. Esta tesis apostaría por

la democratización de los organismos internacionales existentes o incluso la creación de otros nuevos mediante fórmulas de representación que no se desliguen de los actuales Estados. Tal es el caso de Appiah, quien, a pesar de su cosmopolitismo, es contrario a un Estado global y cree que los Estados son las instancias más adecuadas para su modelo cosmopolita (Appiah, 2007: 213 ss.). No es un planteamiento desenfocado. No obstante, su valoración exige plantear la cuestión acerca de quién debería ser el agente democratizador global, si los Estados y a través de ellos los organismos internacionales, o directamente los ciudadanos. Este nos parece un asunto previo a la cuestión de la instauración de un gobierno supranacional. Es necesario definir a los actores políticos globales, entendiendo por tales a los portadores de la soberanía, con poder para ser las entidades políticas constituyentes de un nuevo escenario político.

Cuando se lee *El derecho de gentes* de Rawls, lo primero que llama la atención es cómo el autor se siente impulsado a tratar esta cuestión desde un binomio: pueblos o Estados. La disyunción debe entenderse en Rawls como excluyente, no como indicadora de que ambos términos designan una misma realidad. Rawls los distingue para decantarse por el primero: *peoples(s)* (pueblo, gentes) para hablar de la “sociedad de los pueblos”. El pueblo sería la unión de los ciudadanos y sus gobernantes. Rawls rechaza decantarse por los Estados o naciones porque considera que así evita el peligro de crear una estructura estatal que cobre vida propia. Así lo expresa Rawls: “Los poderes de soberanía también aseguran al Estado una cierta autonomía [...] en el manejo de su propio pueblo. Desde mi perspectiva, esta autonomía es nociva.” (Rawls, 2001: 37). Un ejemplo de esta autonomía, que Rawls propone restringir, sería el derecho a declarar la guerra (excepto en casos de autodefensa) y la soberanía interna en términos absolutos.

Aun entendiendo su suspicacia hacia los Estados, a nuestro juicio no es suficiente con presentar a los pueblos como entidades supletorias porque sería necesario hablar primero de cómo se llegan a formar estas entidades, con qué ciudadanos, qué legitimidad de origen tienen, qué grupos pueden ser considerados como tales (kurdos, maoríes, chechenos, judíos...) y en base a qué criterios (lengua, tradiciones, nacionalidad, elección propia...). No obstante, el nivel teórico abstracto que Rawls emplea sobrevuela estas cuestiones y parte directamente de comunidades políticas constituidas, idealmente legítimas, que tienden a asemejarse a los Estados realmente existentes.

Rawls plantea además la necesidad de que estas entidades políticas sean liberales, esto es, que cuenten con un régimen político justo: una democracia constitucional en la que los ciudadanos tengan control sobre su gobierno. Lo hace así porque cree que solo puede alcanzarse un pacto entre pueblos que aplican estos principios o entre aquellos

que aun no siendo propiamente liberales, pueden considerarse decentes, es decir, que poseen instituciones básicas justas y equitativas y reconocen a sus ciudadanos el derecho a la participación política (Rawls, 2001: 13).

Si aceptamos las suspicacias de Rawls con respecto a los Estados realmente existentes, especialmente en lo atinente a la posibilidad de que los intereses que defienden no sean los de los ciudadanos, lo más pertinente sería acudir directamente a la fuente de la que estos obtienen su legitimidad. Por consiguiente, si el Estado toma como elementos sobre los que basar su legitimidad a los individuos concretos, que son los átomos indivisibles del sistema, y no, por citar un ejemplo, a las familias, barrios, o municipios, no vemos por qué los ciudadanos no podrían ser los elementos que forjaran un sistema superior. Si se aplicaran los mismos principios de Rawls del caso doméstico al global, se llegaría a una concepción que apuntaría al establecimiento de una justicia cosmopolita en la que las partes constituyentes fueran los ciudadanos y no los Estados. Se trataría de aplicar la misma posición original que Rawls emplea en el caso estatal. Así lo expresa Kymlicka:

"It would appear then that liberal egalitarianism's foundational commitment to remedying undeserved inequalities should push it in the direction of a truly global or 'cosmopolitan' conception of distributive justice. That, indeed, is what many commentators on Rawls have argued. According to these critics, Rawls's theory of justice should be applied globally, not just domestically. People in the 'original position' would not want their fate to depend so heavily on the morally arbitrary fact of which country they were born into (Pogge 1989: chs. 5-6; 1994; Beitz 1979: part 3; Barry 1989C; Tan 2000)."
"(Kymlicka, 2002: 269)

Entendemos que la legitimidad será mayor cuanto más se descienda a buscar el respaldo. Por el contrario, cuanto más se eleven los ámbitos de decisión constituyente y más se alejen de las bases, como sería el caso de organismos internacionales que llevaran la voz de los Estados o los pueblos, más desvinculados se mostrarán los ciudadanos. El precio a pagar por la elevación de los ámbitos decisorios a instancias superiores sería una distorsión en el poder del voto ciudadano, cuya ponderación vendría determinada por el peso específico de su Estado o de su pueblo. Consecuentemente, creemos que los constituyentes legítimos del proceso de creación de un Estado global habrían de ser los ciudadanos del mundo, con independencia del país al que pertenezcan, su peso en el concierto internacional o su respectivo nivel de renta.

Otro foco de tensión inevitable, que pertenece al orden de la práctica política y sobrepasa nuestros objetivos teóricos, es el de cómo hacer partícipes a los ciudadanos de Estados no democráticos cuyas instituciones no les permitirían ni intervenir en votaciones directas ni estar convenientemente representados por su Estado. Es difícil hacer frente a esa situación cuando la inmensa mayoría de los habitantes del planeta emplea la mayor parte de su tiempo en la tarea de sobrevivir. El problema de la falta de representación podría tener una solución tecnológica que permitiera a los individuos

ejercer sus derechos políticos a través de dispositivos tecnológicos, pero actualmente eso requiere un nivel de tecnología que no todos pueden costearse, con lo que no sería un mecanismo plenamente inclusivo. Creemos que en estos casos han de ser los ciudadanos los que promuevan la democratización de sus propias estructuras políticas. Mientras tanto, solo cabe que los regímenes no democráticos sean instados e incluso presionados por el resto de Estados a abrirse, ya que mantienen en situación de indefensión a sus propios ciudadanos, incapaces de participar en las instituciones globales. El proceso de cesión de transferencias a un Estado global requiere una serie de condiciones de democracia que no todos los Estados cumplen. Hasta que no se garanticen esos mínimos, su ingreso en ese marco afronta serias dificultades. La existencia de Estados no democráticos será siempre un impedimento para la creación de un orden global cosmopolita. El paso intermedio ha de ser pues la creación de una amplia comunidad internacional de Estados democráticos con una ciudadanía compartida y con el compromiso firme a respetar el derecho dentro y fuera de sus fronteras y que tal entidad fuera dando paulatinamente acogida al resto de Estados. Esta etapa de transición podría dar lugar progresivamente a mayores alianzas y agrupaciones de poder.

Tanto si se llega a la creación de un espacio mundial de democracia cosmopolita como si se mantienen las actuales condiciones, es previsible que durante un largo periodo los Estados sigan siendo los protagonistas fundamentales de los procesos políticos (Dahl, Sartori y Vallespín, 1999) en la medida en que estos ocupan un puesto de mediación con sus ciudadanos que actualmente no es fácil suplir. No obstante, las deficiencias ya destacadas en el sistema de Estados han de tomarse como el lugar desde el que apuntar a un nuevo modelo de organización política (Habermas, 1999). Coincidimos con Held en que a comienzos del siglo XXI existen buenas razones para considerar que el orden internacional tradicional basado en los Estados no puede mantenerse a largo plazo y que resulta inevitable un cambio fundamental en la orientación política (Held, 2005: 204).

Es de prever que las instancias regionales y locales cobrarán mayor relevancia futura, sin que ello conlleve necesariamente el fin de los Estados nación (Held, 2005: 28). Estas agrupaciones regionales superiores hacen que los equilibrios previos desaparezcan. Los procesos de integración política entre países suponen *de facto* una concentración de poder que altera las condiciones de los no alineados, que estarían en posición de exigir medidas compensatorias, habida cuenta de su posición de inferioridad provocada. Para abordar la cuestión de los independientes existen dos caminos. Una primera alternativa

sería la implicada en el “principio de equidad” de Hart y Rawls.²³⁹ Este principio afirma que cuando un número de personas se asocian en una empresa cooperativa para su beneficio mutuo, modificando sus conductas, aceptando unas normas y reduciendo sus libertades de manera que se logren beneficios para el colectivo, aquellos que obtengan réditos de dichas conductas están igualmente obligados a realizar las mismas conductas y someterse a las mismas normas y limitaciones. Este principio está orientado a impedir que haya personas que se beneficien de un acuerdo sin contribuir nada (*free-riders*). No obstante, de este principio se extrae una conclusión inmediata: no hace falta unanimidad para salir del “estado de naturaleza” e ingresar en una nueva comunidad política. Según este principio, quienes restringen sus libertades para obtener beneficios mutuos tienen el derecho de imponer las mismas restricciones de libertades a los individuos ajenos al pacto que se están beneficiando de hecho con un acuerdo que no firmaron. Recibir los beneficios les vincularía automáticamente al pacto.

La segunda alternativa, defendida por Nozick, nos parece más adecuada. Nozick rebate el principio de equidad porque sencillamente fuerza a los agentes libres a ingresar en una comunidad política. Es ilegítimo obligarles a ello, por mucho que pudieran estar beneficiándose de la existencia de una empresa cooperativa a la que no pertenecen (Nozick, 1999: 91 ss.). Para formar parte del Estado o para que a alguien se le pueda exigir el compromiso de asociación, no basta con que se beneficie con él, es necesario contar con su consentimiento expreso.

El problema de los independientes (los Estados ajenos a un pacto político global) necesita ser enfocado desde una perspectiva distinta del principio de equidad. Nozick admite que por un lado no pueden ser forzados a asociarse pero por otro, la sola existencia de agencias de protección privadas les deja en una posición notablemente peor de la que estaban antes de que los demás se asociaran. Lo que para los asociados genera mayor seguridad, para los no asociados genera inseguridad, en la medida que su poder de autodefensa queda en inferioridad.

“This provides increased security for some while it endangers others; it provides increased security for those clients of the dominant agency who cannot be punished by others without their agency's permission, while it endangers those less able to defend themselves against injustices worked by the clients of the dominant agency, or by the agency itself.” (Nozick, 1999: 121)

Ciertamente, quienes deciden aliarse para perseguir su protección lo hacen de modo legítimo, pero sus decisiones están afectando las vidas de los no asociados porque las agencias de protección no son neutrales y estarán sesgadas a la hora de decidir a quién apoyar. Teniendo todo lo anterior en consideración, cabe afirmar que los independientes

²³⁹ Véase Nozick, 1999: 90.

tienen derecho moral, según el principio de compensación, a reclamar una contraprestación a los asociados.

Por tanto, las alianzas de Estados están moralmente obligada a compensar de los inconvenientes causados a quienes legítimamente decidieron valerse por sus propios medios y no asociarse (Nozick, 1999: 119). La materialización más viable de tal compensación es que sean invitados a sumarse a la entidad política superior con condiciones favorables dentro de la alianza, lo que idealmente culminaría con la inclusión de todos bajo un mismo esquema asociativo de defensa. Con ello se conseguiría no forzar a nadie a asociarse, pues lo harían de buen grado, al tiempo que recuperarían su punto de partida primigenio. En suma, lo que se logra es la universalización del Estado que incluye a todos dentro de su aparato defensivo y es neutral con ellos, puesto que son asociados y no habría excluidos (Nozick, 1999: 111 ss.).

17.5 LA POSIBILIDAD DE INSTAURACIÓN FÁCTICA DE UN ESTADO GLOBAL

Una vez despejadas las dudas teóricas que permiten esbozar un Estado global cabría plantearse una segunda cuestión: su posibilidad empírica. No hemos abordado esta cuestión, puesto que nuestro trabajo se ha movido en el terreno teórico normativo. No obstante sí cabe hacer una breve acotación al respecto. Puede que la alternativa de un Estado constitucional democrático global parezca lejana. En todo caso, pensamos que la posibilidad de llegar a decisiones globales que defiendan un bien común general es abiertamente incompatible con el mantenimiento de estructuras no coercitivas basadas en la voluntariedad de Estados que cuentan con diferentes cotas de poder. Los Estados son entidades que persiguen mayoritariamente el bienestar de sus nacionales, por tanto, es ingenuo pensar que en caso de conflicto con otros Estados, y en ausencia de estructuras coercitivas superiores, adoptarían voluntariamente un punto de vista neutral o contrario a sus intereses domésticos.

La dificultad de llegar a soluciones en las que todos los Estados cooperen en pie de igualdad parece ciertamente notable dado el actual reparto de poder en los foros internacionales, donde la imposición de criterios parece que sea la tónica habitual de las relaciones políticas globales entre Estados y regiones. Si analizamos el papel de los Estados poderosos en las relaciones internacionales veremos que en el mejor de los casos se pasa del unilateralismo al multilateralismo con aliados de conveniencia ideológicamente afines o estratégicamente rentables y algo parecido puede predicarse de las instituciones internacionales. Los actuales organismos multinacionales como Naciones Unidas no son ni operativos, por su excesiva lentitud, ni democráticos. El marco de la ONU, fruto de acuerdos de estrategia geopolítica de 1945, es inservible en

su actual configuración por cuanto sirve a los intereses de los Estados más poderosos para defender sus intereses, que se eximen de cumplir con sus obligaciones cuando no les favorecen (Zolo, 2002). Su Consejo de Seguridad está atado indefinidamente a las potencias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial, distingue entre miembros temporales y permanentes²⁴⁰ y mantiene un extemporáneo derecho de veto reservado para algunos Estados que atenta contra una mínima idea de la democracia. El Tribunal Internacional de Justicia, como órgano judicial de las Naciones Unidas, tiene un sesgo estatal ya que solo reconoce como partes a los Estados.²⁴¹ Por su parte, las instituciones internacionales como la Organización Mundial del Comercio, el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial son usadas como instrumento politizado al servicio de las plutocracias. Estas dos últimas tienen un claro sesgo a favor de determinados intereses, que no coinciden con los de los ciudadanos afectados por ellos, básicamente porque no tienen que rendir cuentas ante ellos. Ni siquiera la OMC, que es una de las más democráticas en su constitución, opera democráticamente. En la práctica, sus decisiones vienen prediseñadas por los Estados Unidos, la Unión Europea, Japón y Canadá y el resto se limita a aceptar lo incluido en la agenda o bloquearlo y aceptar las consecuencias de un castigo que puede resultar más pernicioso que las condiciones de subordinación que se les imponen (Monbiot, 2004: 186 ss.). Muchas de las medidas de relevancia son elaboradas por oligarquías, algo indisimulado en espacios acotados como el G8, y más subrepticio en ámbitos aparentemente abiertos en los que los Estados más influyentes excluyen a otros en reuniones informales previas a la toma de decisiones, ejercen presiones o compran votos. Un ejemplo sería el reparto de áreas de poder como la Presidencia del Banco Mundial o la Dirección del FMI.²⁴²

A pesar de esto, las propuestas de autoridades cosmopolitas han sido tachadas de ingenuas y bienintencionadas desde el llamado realismo político. No obstante, con independencia de las dificultades que conllevara su establecimiento, puede afirmarse que la ingenuidad caería del lado de quien afirmara que con estas instituciones y organismos es posible atajar de forma efectiva los desafíos globales (cambio climático, protección de los recursos naturales, degradación del planeta, narcotráfico, terrorismo, violencia...) y responder a los intereses de los ciudadanos. Las situaciones del tipo

²⁴⁰ El Consejo de Seguridad de Naciones Unidas cuenta con 10 miembros temporales y 5 permanentes: los estados Unidos, Reino Unido, Rusia, China y Francia.

²⁴¹ Sin embargo, la Corte Penal Internacional, ratificada en 2002 es un logro democrático global por su carácter independiente y su capacidad para juzgar genocidios, crímenes de lesa humanidad, los crímenes de guerra y otros de trascendencia internacional.

²⁴² Cf. Jan Klabbers, Anne Peters, Geir Ulfstein, *The Constitutionalization of International Law*, Oxford University Press, NY, 2009, p. 286 ss.

dilema de los comunes requieren una solución coordinada (para ser estable y efectiva) y reforzada (para evitar incumplimientos).

La perspectiva de una gobernanza mundial también ha sido tachada de utópica e incapaz de ofrecer alternativas realistas (Pettit, 2010) o de ser una retórica que no ofrece ninguna alternativa creíble (Zolo, 2007). Sin embargo, tomarse en serio la igualdad de los hombres con independencia de su nacionalidad y los razonamientos ya expresados desemboca, pese a las críticas, en una propuesta política de corte necesariamente cosmopolita. Si la reciprocidad es un rasgo básico de la justicia que era exigible en el plano doméstico, pensamos que no hay motivos que impidan dar el paso al ámbito internacional, donde los actores globales se deben mutuo respeto en torno a unas normas marcadas por un *ius cosmopolitanum* (Kant, 2003: 15). En todo caso, de ser una propuesta utópica, cabría matizar que se trataría de una “utopía práctica”, en la medida en que despliega las posibilidades de la política sin salirse de los límites de lo alcanzable (Rawls, 2001: 15).

“Conviene recordar que la idea de un mundo que, al fin, encuentra la paz mediante un proceso de absorción de los Estados separados, para formar grandes grupos federados y, por último, quizá, una sola federación, lejos de ser nueva, fue, sin duda, el ideal de casi todos los pensadores liberales del siglo XIX.” (Hayek, 1978: 278).

Del mismo modo que se han revisado y uniformizado los ordenamientos jurídicos de los Estados para facilitar los flujos económicos, parecería razonable avanzar hacia condiciones de ciudadanía que permitieran la misma seguridad jurídica de los ciudadanos. El ideal de ciudadanía global que hemos defendido no pretende que todos los ciudadanos del mundo hablen con una misma voz, pero sí que tengan voz para expresar cómo se ven afectados por acciones que escapan a su alcance. Iniciar este debate ya es hacer política global, para lo cual tan solo es preciso reconocer que quienes son afectados por terceros son acreedores del derecho de expresar cómo se ven perturbados, negociar con quienes les afectan e incluso reclamar responsabilidades. No se trata de un ideal cándido que pretenda la comunión del género humano o la fraternidad universal, lo relevante es que quienes padecen consecuencias indeseadas de las acciones de otros tengan opción de ser algo más que espectadores pasivos, que aumenten su capacidad de representación y puedan discutir y resolver sus diferencias por medio de instituciones y leyes compartidas.

Tampoco pretendemos discutir la posible distribución de poderes y el reparto de competencias de un Estado global. Valga nuestra formulación como una posibilidad que viene exigida por las condiciones de legitimidad de un espacio político y jurídico. No

pretendemos augurar su advenimiento, sino defenderlo como una idea regulativa y un horizonte de posibilidad, a sabiendas de que un orden mundial basado en la vindicación de la isonomía de los ciudadanos y en procedimientos democráticos contradice la corriente general de historia política. Nuestro objetivo es vencer la resistencia teórica tanto sobre su posibilidad como sobre su oportunidad. En última instancia, la falta de refrendo empírico no puede ser aducida como una argumentación válida. El Estado constitucional democrático global no es imposible teóricamente, de ser irrealizable lo sería por motivos políticos y no lógicos.

CONCLUSIONES

A pesar de que muchas esferas económicas sigan siendo locales, hemos comprobado que las economías del mundo entero dependen del rendimiento de su núcleo global: mercados financieros, comercio internacional, producción transnacional, desarrollo de la ciencia y tecnología, etc. Las fronteras nacionales se han vuelto porosas a causa de la integración de las economías estatales en una red auténticamente global e interdependiente, lo cual ha provocado mutaciones notables en el orden político internacional.

Tras la revisión histórica, hemos podido acreditar que el siglo XX inaugura un marco global en el que el mundo comienza a comportarse cada vez más coordinadamente. Se trata de un fenómeno inédito tanto en extensión como en intensidad; no obstante, su génesis no es independiente de procesos anteriores.

Hemos constatado que muchas de las aproximaciones a los fenómenos globales comparten una referencia predominantemente economicista que pone el acento en la conexión de las actividades económicas a nivel planetario. Esta perspectiva no solo soslaya cualquier otra faceta del fenómeno, sino que trata los cambios políticos, culturales y sociales como una mera derivada de los procesos económicos. Ante esta óptica hemos argumentado que, además de que la realidad es más compleja y que hay otros aspectos que deben ser considerados para aprehender el fenómeno, es una tesis que está legitimando que lo político quede supeditado a lo económico y que las pujantes actividades financieras o mercantiles sustituyan al quehacer político. La ideología subyacente, el globalismo, es una de las poderosas fuerzas motrices que han impulsado los procesos de globalización. Hemos cuestionado esta perspectiva porque interpreta la globalización como un proceso espontáneo e irreversible, cuyo control corre a cargo actores extra-políticos. Hemos destacado que el término *globalización* está rodeado de una connotación ideológica que dificulta comprender que no se trata de un fenómeno ciego, neutral o pasivo, ni siquiera interpretable como el resultado del desarrollo de la tecnología y las telecomunicaciones (determinismo tecnológico), sino teleológicamente dirigido, que responde a un proyecto político contingente y que en consecuencia es reversible. Este enfoque alternativo permite la discusión y el establecimiento de fines

distintos a los postulados por el globalismo.

Con estas bases, hemos analizado la profunda brecha separa a los países ricos de los pobres y hemos comprobado que existen muy diferentes roles, ritmos, velocidades y nivel de acceso a las redes globales y que el fenómeno globalizador no se ha desarrollado en toda su extensión ni en todos sus aspectos de una vez por todas. Si en lo económico constatábamos que el mundo se comporta como un único mercado, en el resto de aspectos, hemos visto que la convergencia admite una variación de grados muy significativa y que los progresos no se han distribuido de forma homogénea. Las causas las hemos encontrado al constatar que han sido los países más aventajados y las instituciones financieras internacionales los que establecieron las reglas de la globalización e impulsaron sus procesos. Hemos concluido que ello obedece a que no existe un centro de poder político unificado con capacidad para extender las condiciones que hagan posible la rendición pública de cuentas. En otros términos, la integración económica no ha ido acompañada de una unificación política; el reto es pues politizar la globalización, lo cual sería, en cierto sentido, acabar de globalizar la globalización para hacerla realmente universal y cosmopolita y no solo al alcance de unos pocos.

Ello nos ha llevado a estudiar el modelo político estatal, por tratarse de una forma de organización política que ha demostrado capacidad para aglutinar coordinadamente los órganos que articulan una sociedad política. Hemos defendido que el Estado admite ser entendido como un producto artificial resultado de un acuerdo voluntario al que se llega buscando la conveniencia de los propios interesados y que, como tantas otras construcciones humanas, posee una naturaleza inmanente, impersonal y contingente. Las variadas materializaciones que admite son muestra de ello. Por tanto, no hemos tratado de elaborar una teoría del Estado que sea válida para todo tiempo y lugar, pero sí hemos señalado que el Estado tiene potencialidad y plasticidad para convertirse en un modelo legítimo capaz de adaptarse a las cambiantes necesidades de los pueblos.

El estudio de las tres escuelas filosóficas que hemos tomado en consideración nos ha permitido hallar un punto en común entre ellas que identifica uno de los presupuestos mínimos sobre los que se funda un Estado: la defensa de determinados derechos y libertades inviolables.

Nuestra tesis ha avanzado un paso más aportando razones por las que sería necesario ampliar las competencias del Estado para dar cabida a la igualdad de oportunidades y al tratamiento de las desigualdades. Frente a los argumentos de Nozick que sacralizan el derecho a no cooperar, hemos defendido, siguiendo las tesis de Rawls, los argumentos por los que hemos considerado justificado que el Estado ocupe áreas de justicia distributiva, preste atención a sus miembros más desaventajados y asegure el reparto de

medios de uso universal.

Finalmente, por considerar que es el diseño con mejores posibilidades adaptativas, hemos argumentado a favor del modelo democrático respondiendo a las objeciones de las que ha sido objeto. Al hilo de esta argumentación, y en línea con los planteamientos del republicanismo, hemos presentado determinados requerimientos cívicos que un Estado democrático demanda a sus ciudadanos e instituciones básicas para ser viable y estable.

Finalmente, en la última parte del trabajo hemos justificado la pertinencia de un Estado global desde cinco premisas: la imposibilidad de los Estados aislados para encarar los desafíos globales, la salida de lo político del marco categorial del Estado-nación, la inconclusa extensión global de la democracia, el estado de naturaleza global resultante de lo anterior y las posibilidades de adaptación de las estructuras estatales a nuevas circunstancias.

A partir de estas proposiciones hemos concluido que es necesario superar la escala estatal-nacional, tanto por argumentos de necesidad práctica como por la exigencia normativa de dar voz a quienes son afectados por procesos sobre los que carecen de control político.

Con estas bases, hemos creído posible hablar de una génesis política de la globalización, entendiendo por tal la creación de un marco político global con poder coercitivo que regule las relaciones interestatales y los focos de poder extra-políticos, atendiendo a los intereses colectivos.

Resolver la cuestión de cómo acomodar dentro de una misma estructura política global a las diferentes sensibilidades e ideologías que habitan el planeta nos ha llevado a defender la distinción de dos ámbitos: el político y el doctrinal cuyas relaciones, alcance y límite han sido abordados como medio de dar una respuesta a las diferencias sin caer en los peligros de los diseños estatales monistas. El ámbito de lo político, cuya primacía hemos defendido, sería un terreno compartido, alejado de verdades absolutas y universales, sobre el que edificar el consenso y precisar los límites de la tolerancia. Hemos afirmado que, para ser efectivos, los acuerdos resultantes deben establecerse en torno a unos valores axiológicos mínimos en permanente revisión y ampliación, al margen de los cuales el Estado ha de permanecer neutral. Contra el relativismo positivista, hemos sostenido que la variedad doctrinal no supone renunciar a la posibilidad de universalizar algunos valores nucleares.

A renglón seguido, nos hemos detenido a estudiar los factores que posibilitan la estabilidad social y hemos estudiado el nacionalismo incidiendo en que se trata de un factor cohesivo que, al ligar *ethos* y *demos*, presenta mayores inconvenientes que

ventajas, por lo que hemos concluido que debería ser descartado como elemento de cohesión social. Por contraste con los sentimientos identitarios fuertes, hemos defendido “valores fríos”, centrados en torno a estructuras reductivamente político-institucionales que no sean deudoras de una cosmovisión perfeccionista, restrictiva o excluyente porque hemos hallado que estos valores carecen de los riesgos de los opuestos y permiten el establecimiento de relaciones estables de lealtad y confianza mutua.

En lo referido a las funciones de un Estado global, hemos precisado por último su forma y estructura general, que se ha hecho girar en torno a tres esencias constitucionales básicas: a) los principios fundamentales que definen la estructura general del Estado b) los principios referidos a la igualdad de los derechos y libertades básicos de los ciudadanos que las mayorías legislativas han de respetar y c) los aspectos atinentes a la igualdad de oportunidades y los límites de la desigualdad. La primera es susceptible de modificaciones; no presentar un modelo político ideal y concluyente abre suficiente margen de discrecionalidad que permite su ajuste a las peculiaridades de cada contexto al tiempo que evita los peligros de intentar amoldar lo real a lo ideal a toda costa.

Sin embargo, las dos últimas esencias constitucionales serían, como habíamos concluido en la segunda parte del trabajo, áreas irrenunciables sobre las que el Estado global, aplicando el principio de subsidiariedad, debería intervenir. Según esto, nos hemos reafirmado en que es ineludible la presencia de una estructura institucional con poder coercitivo que ampare los derechos y libertades básicos de los ciudadanos. Un Estado global cosmopolita necesitaría asentarse sobre un ordenamiento jurídico que instituyera el principio constitucional de una ciudadanía global mínima. Además de esto, pondría en marcha mecanismos que aseguraran la igualdad de oportunidades. Este último punto nos ha llevado a formular cuáles deberían ser los límites aceptables de las desigualdades entre colectivos así como los límites de la responsabilidad de unos colectivos hacia otros, para lo cual nos hemos apoyado en la formulación del deber de asistencia de Rawls, en el reparto de los bienes primarios y en la afirmación de los valores de la autonomía y la responsabilidad.

En el apartado final nos hemos dedicado a contestar unas últimas objeciones argumentando que un Estado constitucional global y democrático podría poner en juego suficientes dispositivos que evitaran algunos de los riesgos presentados porque a) su extensión es conciliable con la representatividad democrática b) podría ocuparse de cuestiones que ni un Estado nacional aislado ni un conjunto de ellos tendría capacidad para encarar c) cuenta con medios para evitar la discrecionalidad de los gobernantes y los abusos de poder y d) su ausencia da pie a mayores abusos.

Una última consideración para concluir: hemos abordado nuestro estudio desde un nivel de abstracción que no ha pretendido descender al detalle de la efectiva distribución de poderes ni establecer las fases de su posible implementación. La tesis se ha limitado a argumentar que no existen objeciones teóricas insalvables a la instauración global de una estructura estatal legítima ceñida a las áreas competenciales mencionadas y que además de posible, se trataría de un escenario deseable.

BIBLIOGRAFÍA

- Águila, R. del, & Vallespín, F. (2006). Ideologías políticas y futuro. En J. A. Mellón, *ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Madrid: Tecnos.
- Appiah, K. A. (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires-Madrid: Katz.
- Appiah, K. A. (2008). *Experiments in Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Appiah, K. A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Arendt, H. (2002). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Aristóteles. (1988). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Aristóteles. (2000). *Política*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Arteta, A. (1996). La piedad en Rousseau: de la pasión a la virtud. *Isegoría* (14), 187-202.
- ATTAC. (2008). *Primer diccionario altermundista*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/Banco Mundial. (2008). *Informe sobre el desarrollo mundial 2009*. Washington D.C.: Banco Mundial.
- Bauman, Z. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: FCE.
- Bauman, Z. (2009). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. (2ª edición ed.). (C. Corral Santos, Trad.) Barcelona: Tusquets Editores.
- Beccaria, C. (1998). *De los delitos y de las penas*. Madrid: Alianza.
- Beck, U. (2009). Las raíces cosmopolitas de la democracia: el caso de la Unión Europea. En A. Guerra, & J. L. Tezanos (Edits.), *La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI* (págs. 17-40). Madrid: Editorial Sistema.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Bentham, J. (1996). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789)*. Oxford: Clarendon Press.
- Bentham, J. (1990). *Falacias políticas (1816)*. Madrid: Centro de Estudios

Constitucionales.

Bentham, J. (2003). *Un fragmento sobre el gobierno (1776)*. Madrid: Editorial Tecnos.

Berlin, I. (1996). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

Berlin, I. (1998). *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Ediciones Península.

Bermudo Ávila, J. M. (2011). La libertad neorrepblicana. En J. M. Bermudo Ávila, & (coord.), *Figuras de la emancipación*. Barcelona: Horsori.

Bermudo, J. M. (2007). Razones para una nueva "Declaración Universal de los Derechos del Hombre". En B. J. (Coord.), *Hacia una ciudadanía de calidad* (págs. 15-30). Barcelona: Horsori.

Biehl, J. (1998). *The Politics of Social Ecology. Libertarian Municipalism*. Québec, Canada: Black Rose Books.

Blanco Fernández, D. (2005). Patriotismo. En P. Cerezo Galán (Ed.), *Democracia y virtudes cívicas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Bobbio, N. (1994). *El futuro de la democracia*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

Bobbio, N. (1997). *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, N. (1991). *Estudios de la Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Madrid: Editorial Debate.

Bodin, J. (1985). *Los seis libros de la República*. Madrid: Editorial Tecnos.

Brotton, J. (2003). *El Bazar del Renacimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Canovan, M. (1996). *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar.

Castany Prado, B. (2006). Apología del cosmopolitismo. *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo* (13).

Castells, M. (1996). El futuro del Estado de bienestar en la sociedad informacional. *Sistema*, 35-53.

Castells, M. (2001). *La era de la información. Fin de milenio* (Vol. 3). Madrid: Alianza Editorial.

Castells, M. (2005). *La era de la información. La sociedad red* (Vol. 1). Madrid: Alianza Editorial.

Cerezo Galán, P. (2005). Tolerancia. En P. Cerezo Galán (Ed.), *Democracia y virtudes cívicas* (págs. 183-228). Madrid: Biblioteca Nueva.

Cicerón. (1999). *De Amicitia*. (V. García Yebra, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.

Colomer, J. M. (1991). *Bentham*. Barcelona: Ediciones Península.

Colomer, J. M. (1989). *El utilitarismo. Una teoría de la elección racional*. Madrid: Montesinos.

Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel.

- Cortina, A. (1997). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cortina, A. (2005). Profesionalidad. En *Democracia y virtudes cívicas* (págs. 361-381). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Costa, P. (2006). *Ciudadanía*. Madrid: Marcial Pons.
- Crossman, R. H. (1965). *Biografía del Estado Moderno, México* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cueva, M. d. (1986). *La idea del Estado*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dahl, R., Sartori, G., & Vallespín, F. (1999). El futuro de la democracia. *Claves de razón práctica* (97), 4-9.
- Díez Espinosa, J. R., & al. (1996). *Historia del mundo actual (Desde 1945 hasta nuestros días)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Caja Salamanca y Soria.
- Dinwiddy, J. (1989). *Bentham*. Madrid: Alianza Editorial.
- Duverger, M. (1984). *Instituciones políticas y derecho constitucional*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Echevarría, j. (1999). *Los Señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*. Barcelona: Destino.
- Editorial Océano. (2008). *Atlas Universal de Filosofía*. Barcelona: Océano.
- Eliade, M. (1994). *Imágenes y símbolos*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- Fasso, G. (1982). *Historia de la Filosofía del Derecho, II La Edad Moderna*. Madrid: Ediciones Pirámide.
- Fernández del Riesgo, M. (2003). Globalización, interculturalidad, religión y democracia. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* (8), 5-27.
- Fernández del Riesgo, M. (1997). *La ambigüedad social de la religión*. Pamplona: Verbo Divino.
- Fernández del Riesgo, M. (2010). *¿Secularismo o secularidad? El conflicto entre el poder político y el poder religioso* (1ª edición ed.). Madrid: PPC.
- Fernández Tresguerres, A. (2009). De la desconfianza. Sospecha, suspicacia, recelo y desconfianza. *El Catoblepas* (8226), 3.
- Fontaine Talavera, A. (1998). Estados Unidos y la Unión Soviética en Chile. *Estudios Públicos* (72), 5-16.
- Friedman, T. (2005). *La tierra es plana*. Madrid: Ediciones Martínez Roca, S.A.
- Fukuyama, F. (2000). *La gran ruptura. Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*. Barcelona: Ediciones B.
- Gala Muñoz, M. (2004). Diez años de proceso globalizador. *Temas para el debate* (121), 19-24.
- García Bouzas de Brunetto, R. (1979). *La Primera Guerra Mundial*. Madrid: Editorial

- Cinzel, S.A.
- García de Cortazar, F. (1999). *Breve historia del siglo XX*. Barcelona: Editorial Galaxia Gutenberg.
- García de Cortazar, F., & Lorenzo Espinosa, J. (1996). *Historia del mundo actual (1945-1995) 2. Imago mundi*, Alianza Editorial, Madrid, 1996. Madrid: Alianza Editorial.
- García-Pelayo, M. (1987). *Derecho constitucional comparado*. Madrid: Alianza.
- Gardner, H. (1999). *Estructuras de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples*. México: Fondo de Cultura Económica.
- George, S. (2001). *Informe LUGANO*. Barcelona: Icaria-Intermón.
- Giddens, A. (1987). *Social Theory and Modern Sociology*. Oxford: Polity Press.
- Gifra, J. V. (julio-septiembre de 2009). Entrevista con Avishai Margalit. *Barcelona Metròpolis. Revista de informació y pensament urbanos*.
- Giner, S. (1996). *Carta sobre la tolerancia* (1ª ed.). Barcelona: Editorial Ariel.
- Giner, S. (2008). *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel.
- Giner, S. (30 de mayo de 2006). Razón republicana, democracia y virtud cívica. *VIII Seminario de Filosofía. La filosofía política republicana*. (F. J. March, Ed.) Madrid.
- Gray, J. (2000). *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*. Barcelona: Paidós.
- Gray, J. (2008). *Tecnología, progreso y el impacto humano sobre la Tierra*. Barcelona: Katz.
- Guerra, A. (2009). La evolución de la democracia. En A. Guerra, & J. F. Tezanos (Edits.), *La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI* (págs. 487-496). Madrid: Editorial Sistema.
- Guerra, A., & Tezanos, J. F. (Edits.). (2009). *La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI*. (2009). Madrid: Editorial Sistema.
- Gutiérrez Gutiérrez, I. (2009). La educación de ciudadanos para la sociedad multicultural y la comunidad internacional. *Foro, Nueva Época* (10), 167-182.
- Gutiérrez, G. (2000). *Ética y decisión racional*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Gutman, A. (2008). *La identidad en democracia*. Madrid: Katz Editores.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península.
- Habermas, J. (1999). *Más allá del estado nacional*. (M. J. Redondo, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J., Held, D., & Kymlicka, W. (6 de junio de 2005). Declaración de Granada sobre la globalización. *El País*, pág. 14.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162, 1243-1248.

- Hardt, M., & Negri, A. (2002). *Imperio*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Harris, M. (1999). *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.
- Harsanyi, J. C. (2004). La moral y la teoría de la conducta racional. En F. Lara, & P. Francés, *Ética sin dogmas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hayek, F. A. (1978). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. (1928). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. (J. Gaos, Trad.) Madrid: Revista de Occidente.
- Held, D. (1997). *La democracia y el orden global*. Barcelona: Paidós.
- Held, D. (2007). *Modelos de democracia* (3ª ed.). (M. Hernández, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Held, D. (2005). *Un pacto global. La alternativa socialdemócrata al consenso de Washington*. Madrid: Santillana Ediciones Generales S.L.
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., & Perraton, J. (1999). *Global Transformations*. Cambridge: Polity Press.
- Heller, H. (1992). *Teoría General del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1651). *De Cive*. London: Kessinger Publishing.
- Hobbes, T. (2002). *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobsbawm, E. (1995). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E., Ranger, T., & (eds.). (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. (J. J. Sánchez, Trad.) Madrid: Trotta.
- Hume, D. (1994). *Ensayos políticos*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hume, D. (1998). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hutcheson. (1725). *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil*.
- Jellinek, G. (2000). *Teoría general del estado*. México: , Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez Redondo, M. (1999). Introducción. En J. Habermas, *Más allá del Estado nacional* (págs. 7-39). México: Fondo de Cultura Económica.
- Küng, H. (1992). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (2003). *De lo bello y lo sublime. La paz perpetua*. Madrid: Editorial Espasa.
- Kant, I. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1987). *Ideas para una historia en clave cosmopolita*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1986). *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.
- Kelsen, H. (2002). *Teoría general del Estado*. Granada: Editorial Comares.
- Kottak, C. P. (2006). *Antropología cultural* (Undécima edición ed.). Madrid: McGraw-

Hill.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (2ª ed.). New York: Oxford University Press.

Kymlicka, W. (2004). Igualitarismo liberal y republicanismo cívico: ¿amigos o enemigos? En F. Ovejero, J. Martí, & R. Gargarella, *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.

Kymlicka, W., & Norman, W. (1997). El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. *Ágora* (7), 5-42.

Kymlicka, W., & Straehle, C. (2003). *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías*. México D.F.: UNAM.

Lara, F., Francés, P., & (Eds.). (2004). *Ética sin dogmas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Legaz y Lacambra, L. (1979). *Filosofía del Derecho*. Barcelona: Bosch Casa Editorial.

Levitt, T. (mayo-junio de 1983). The Globalization of Markets. *Harvard Business Review*, 92-102.

Locke, J. (1963). *A Letter Concerning Toleration. Latin and English Texts Revised and Edited with Variants and an Introduction by Mario Montuori*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Locke, J. (1997a). *Dos ensayos sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Espasa Calpe.

Locke, J. (1999). *Escritos monetarios*. Madrid: Pirámide.

Locke, J. (1997b). *Political Essays*. (M. Goldie, Ed.) Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. (1967a). *Two Tracts on Government*. (P. Abrams, Ed.) Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. (1967b). *Two Treatises of Government. A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lofland, J. (1971). *Analyzing Social Settings. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*. Belmont, California: Wadworth Publishing Company, Inc. 1995.

Lucena Cid, I. V. (enero-junio de 2011). Los principios cosmopolitas y la justicia global. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 185-201.

Lull, V., & Micó, R. (2008). Teorías sobre el Estado: una síntesis historiográfica. *Revista de Historiografía* (9), 4-18.

López Pina, A., & Gutiérrez Gutiérrez, I. (2002). *Elementos de Derecho público*. Madrid/Barcelona: Marcial Pons.

Lora, P. de (2006). *Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos*. Madrid: Alianza Editorial.

- Macpherson, C. B. (1991). *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza.
- Maloberti, N. (2009). Libertarianism and the Possibility of the Legitimate State. *Libertarian Papers* 1, 5 (2009). Online: www.libertarianpapers.org, 1 (5), 1-12.
- Mandeville, B. (1705). *The Grumbling Hive: or Knaves Turn'd Honest*.
- Maquiavelo, N. (2003a). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maquiavelo, N. (2003b). *El Príncipe*. Madrid: Espasa Calpe.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución*. Barcelona: Altaya.
- Marshall, T. H. (2009). Citizenship and Social Class. En J. Manza, & M. Sauder, *Inequality and Society*. New York: W. W. Norton and Co.
- Martell, L. (2007). The Third Wave in Globalisation Theory. *International Studies Review* (9, 2), 173-196.
- Martí Mármol, J. L. (2009). El problema del tamaño en la democracia deliberativa global. Barcelona: VI Jornadas de Filosofía Política, Universidad de Barcelona.
- Marx, K., & Engels, F. (1996). *Manifiesto comunista*. Madrid: Editorial Alba.
- Mayorga Tarriño, F. (2011). *Repensar la democracia. El despertar del pueblo soberano*. Madrid: Éride ediciones.
- Mill, J. S. (1993). *Bentham*. Madrid: Tecnos.
- Mill, J. S. (1861). *Considerations on Representative Government*. London: Parker, Son and Bourn, West Strand.
- Mill, J. S. (1997). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mill, J. S. (1869). *On Liberty* (4 ed.). London: Longmans, Green, Reader and Dyer.
- Monbiot, G. (2004). *La era del consenso. Manifiesto para un nuevo orden mundial*. Barcelona: Anagrama.
- Montesquieu. (2001). *Del espíritu de las leyes*. México: Editorial Porrúa.
- Morin, E. (2010). *¿Hacia el abismo?* Barcelona: Paidós.
- Mosterín, J. (2008). *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Muguerza, J. (2005). Razonabilidad. En P. Cerezo Galán (Ed.), *Democracia y virtudes cívicas* (págs. 113-145). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nozick, R. (1999). *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Ortega y Gasset, J. (1996). *En torno a Galileo*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Ovejero, F. (2008). *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Ovejero, F., Martí, J., & Gargarella, R. (2004). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.

- Pajón Leyra, I. (2004). Calicles y Nietzsche: dos formas contrapuestas de entender el derecho del más fuerte. *Nexo. Revista de Filosofía*, 167-176.
- Pasquino, G. (2000). *La democracia exigente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Patten, A. (2004). La crítica republicana al liberalismo. En F. Ovejero, J. Martí, & R. Gargarella, *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad* (págs. 235-262). Barcelona: Paidós.
- Peces-Barba Martínez, G. (2009). Democracia y derechos humanos. En A. Guerra, & J. F. Tezanos (Edits.), *La calidad de la democracia* (págs. 41-55). Madrid: Editorial Sistema.
- Pettit, P. (2010). A Republican Law of Peoples. *European Journal of Political Theory* (9 (1)), 70-94.
- Pettit, P. (2007). Republican Liberty: Three Axioms, Four Theorems. En C. Laborde, & J. Maynor, *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Platón. (2000). *La república*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- PNUD. (2008). *Informe anual 2008. El fomento de la capacidad: Empoderamiento de las personas y las instituciones*. Nueva York: PNUD.
- PNUD. (2007). *Informe sobre desarrollo humano 2007-2008*. Nueva York: PNUD.
- PNUD. (2010). *Informe sobre Desarrollo Humano. La verdadera riqueza de las naciones: Caminos al desarrollo humano*. ONU. Nueva York: PNUD.
- Pogge, T. (2006). Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together? En R. Martin, & D. A. Reidy, *Rawls's law of peoples: a realistic utopia?* (págs. 206-225). Malden, MA, USA: Blackwell Publishing.
- Quesada Castro, F. (2005). Democracia y virtudes públicas. En P. Cerezo Galán (Ed.), *Democracia y virtudes cívicas* (págs. 43-73). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ramonet, I. (2007). El mercado contra el Estado. *Le Monde Diplomatique (Informe sobre la Globalización)* (4), 4-5.
- Rawls, J. (2003). *A Theory of Justice. Rev. Ed.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. (H. Valencia Villa, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica S.L.
- Rawls, J. (2001b). *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Renan, E. (1987). *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza Editorial.

- Roberts, J. M. *Historia Universal Ilustrada. Vol. 8. El mundo desde 1914*. Madrid: Editorial Debate, S.A.
- Rosenau, J. (1990). *Turbulence in World Politics*. Brighton: Harvester.
- Rousseau, J.-J. (1995b). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Rousseau, J.-J. (1995a). *El contrato social*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Rousseau, J.-J. (2002). *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rubio Carracedo, J. (2005). Civilidad. En P. Cerezo Galán (Ed.), *Democracia y virtudes cívicas* (págs. 149-182). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sabine, G. (1965). *Historia de la Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salcedo Megales, D. (2004). La metodología utilitarista del análisis de las instituciones sociales según J. C. Harsanyi. En F. Lara, P. Francés, & (Eds.), *Ética sin dogmas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sandel, M. (2004). La república procedimental y el yo desvinculado. En F. Ovejero, J. Martí, & R. Gargarella, *Nuevas ideas republicanas* (págs. 75-92). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Saralegui, M. (2007). La libertad de los modernos y la libertad negativa. Diferencias y similitudes entre los discursos ‘liberales’ de Constant y Berlin. *Thémata. Revista de Filosofía* (38), 235-244.
- Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. (M. V. Rodil, Trad.) Madrid: Katz Editores.
- Savater, F. (1997). *El valor de educar*. Barcelona: Ariel.
- Schell, J. (2005). *El mundo inconquistable. Poder no violencia y voluntad popular*. (V. Campos González, Trad.) Barcelona: Círculo de Lectores.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sennet, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Skinner, Q. (2002). *El nacimiento del estado*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Skinner, Q. (2004). Las paradojas de la libertad política. En F. Ovejero, J. L. Martí, & R. Gargarella, *Nuevas ideas republicanas* (págs. 93-114). Barcelona: Paidós.
- Smith, A. (2005). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Smith, A. (2004). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stiglitz, J. E. (2002). *El malestar en la globalización*. (C. R. Braun, Trad.) Barcelona: Círculo de Lectores.

- Taibo, C. (2002). *Cien preguntas sobre el nuevo desorden*. Madrid: Suma de Letras.
- The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank. (2002). *Globalization, Growth and Poverty. Building an Inclusive World Economy*. Washington, DC: The World Bank/Oxford University Press.
- Tierno Galván, E. (1987). Estudio preliminar y antología. En T. Hobbes, *Del ciudadano y Leviatán*. Madrid: Tecnos.
- Tocqueville, A. (2002). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Touchard, J. (1979). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Península.
- UNDP. (2011). *Human Development Report 2011. Sustainability and Equity: A Better Future for All*. Washington DC: Communications Development Incorporated.
- UNFPA. (2010). *Estado de la población mundial 2010. Desde conflictos y crisis hacia la renovación: generaciones de cambio*. New York: UNFPA.
- United Nations Development Programme. (2004). *Cultural liberty in today's diverse world*. Human Development Report, ONU, New York.
- United Nations. (2000). *Millennium Declaration*. 55/2, The General Assembly.
- Valcárcel, A. (2005). Libertad e Igualdad. En P. Cerezo Galán (Ed.), *Democracia y virtudes cívicas* (págs. 259-287). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Vallespín, F. (21 de marzo de 1995). Algunas claves para comprender la relevancia de John Rawls. *Conferencias sobre Sociología. Una filosofía política para nuestro tiempo: la obra de John Rawls*. (F. J. March, Ed.) Madrid.
- Vallespín, F. (2006). Hannah Arendt y el republicanismo. En M. Cruz Rodríguez (comp.), *El siglo de Hannah Arendt* (págs. 107-138). Barcelona: Paidós.
- Vallespín, F. (1990). *Historia de la teoría política* (Vol. 1). (F. Vallespín, Ed.) Madrid: Alianza Editorial.
- Vallespín, F. (2005). La justicia. En P. Cerezo Galán (Ed.), *Democracia y virtudes cívicas* (págs. 289-309). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Vallespín, F. (23 de marzo de 1995). Los dos grandes: Rawls y Habermas. *Conferencias sobre sociología. Una filosofía política para nuestro tiempo: la obra de John Rawls*. (F. J. March, Ed.) Madrid.
- Vargas Machuca, R. (2005). Solidaridad. En *Democracia y virtudes cívicas* (págs. 311-336). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Verdeguer Puig, E., & Álvarez Alonso, L. (2001). *La Globalización*. Madrid: Acento Editorial.
- Vitoria, F. de (2007). *Sobre e poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la*

guerra. Madrid: Tecnos.

Voltaire. (1995). *Diccionario filosófico* (Vol. II). Madrid: Ediciones Temas de Hoy.

Voltaire. (2004). *Sarcasmos y agudezas*. (F. Savater, Ed.) Barcelona: Círculo de lectores.

von Mises, L. (1927). *Liberalismo*. (J. R. Albiol, Trans.) Madrid 2005: Unión Editorial S.A.

Wallerstein, I. (1979). *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wellman, C. H. (1996). Liberalism, Samaritanism, and Political Legitimacy. *Philosophy and Public Affairs* , 25 (3), 211-237.

Wolf, M. (2004). *Why Globalization Works*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Zolo, D. (2007). Ciudadanía, historia de un ideal Danilo Zolo, METAPOLÍTICA núm. 56 noviembre-diciembre 2007 31 32 . *Metapolítica* , 31-32.

Zolo, D. (2000). *Cosmópolis*. Barcelona: Paidós.

Zolo, D. (2002). *Invoking Humanity: War, Law and Global Order*. Londres: Continuum.